

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM

ТРУБЕЦКОЙ Сергей Николаевич Курс истории древней философии. [В 2-х ч.]. 3-е изд. — М.: Типолит. т-ва И. Н. Кушнерев и К^о, 1915. — 24 см. Ч. 1. 1915, 253с. Ч. 2. 1915, 166с.

Отглавление:

Часть вторая

Платон.

Аристотель.

Третий период развития греческой философии.

Приложения

Эпикур.

Статьи из С. Н. Трубецкого из "Творений Платона".

Рассуждение о "Евтидеме".

Рассуждение об "Апологии Сократа".

Рассуждение о "Критоне".

Рассуждение о "Евтифроне".

К объяснению "Лахеса" (перевод с немецкого).

Часть вторая

Платон

Платон (428 — 347 гг. до н.э.) родился в Афинах от Аристона и Периктионы. Отец его был потомок Кодра, а мать происходила из рода Солона и приходилась сестрой Хармиду и двоюродной сестрой Критию. Мало философов древности имели столько биографов, как Платон. Ксенократ, Спексипп, Гермодор, а также Фиппий Опунтский оставили сочинения об его жизни, которые известны нам по ссылкам позднейших писателей. Также Диоген Лаэртский, который заслуживает доверия, поскольку называет свои источники, еще более относится это ограничение к Опиппидору и анонимному писателю, пользовавшемуся им при составлении Платоновой биографии (так назыв. Анонимус Менегий). Впоследствии жизнь Платона была богато изукрашена преданием: легенда назвала его сыном Аполлона и создала целый миф о его чудесном зачатии, рождении и детстве. Достоверно, что Платон происходил от одного из самых аристократических родов Аттики, который выдавался своим положением, связями и богатством. Он с гордостью говорил о своем происхождении, и его внутренние симпатии оставались всегда аристократическими; правда, он осуждал олигаргические тенденции, но, может быть, он еще менее сочувствовал демократии, борющейся против владычества 30-ти тиранов.

ТРУБЕЦКОЙ С. Н.

Курс истории древней философии

ТРУБЕЦКОЙ Сергей Николаевич
Курс истории древней
философии. [В 2-х
ч.]. 3-е изд. — М.:
Типолит. т-ва И. Н.
Кушнерев и К^о,
1915. — 24 см. Ч. 1.
1915, 253с. Ч. 2. 1915,
166с.

Оглавление:

Часть вторая

Платон.

Аристотель.

Третий период развития греческой философии.

Приложения

Эпикур.

Статьи кн. С. Н. Трубецкого из "Творений Платона".

Рассуждение о "Евтидеме".

Рассуждение об "Апологии Сократа".

Рассуждение о "Критоне".

Рассуждение о "Евтифроне".

К объяснению "Лахеса" (перевод с немецкого).

Часть вторая

Платон

Платон (428 — 347 гг. до н.э.)
родился в Афинах от Аристона и
Периктионы. Отец его был потомок
Кодра, а мать происходила из рода
Солона и приходилась сестрой
Хармиду и двоюродной сестрой
Критию. Мало философов древности

имели столько биографов, как Платон. Ксенократ, Спевсипп, Гермодор, а также Филипп Опунтский оставили сочинения об его жизни, которые известны нам по ссылкам позднейших писателей. Таков Диоген Лаэртций, который заслуживает доверия, поскольку называет свои источники; еще более относится это ограничение к Олимпиодору и анонимному писателю, пользовавшемуся им при составлении Платоновой биографии (так назыв. *Anonymus Menagii*). Впоследствии жизнь Платона была богато изукрашена преданием: легенда назвала его сыном Аполлона

и создала целый миф о его чудесном зачатии, рождении и детстве. Достоверно, что Платон происходил от одного из самых аристократических родов Аттики, который выдавался своим положением, связями и богатством. Он с гордостью говорил о своем происхождении, и его внутренние симпатии оставались всегда аристократическими; правда, он осуждал олигархические тенденции, но, может быть, он еще менее сочувствовал демократии, боровшейся против владычества 30-ти тиранов.

Платон получил прекрасное воспитание. С ранних лет мальчик выказывал блестящие способности, и его родственники употребили все средства для развития его богато одаренного духа. Мы знаем даже имена некоторых учителей Платона, которые все славились в свое время в Афинах. Некий грамматик Дионисий дал ему первоначальное обучение, гимнастике учил его Аристон, а музыке — Дракон. Он увлекался также Кратилом, последователем Гераклита, учение которого оказало на него несомненное влияние. Быть может, в молодости Платон принимал участие в военных

предприятиях (к концу Пелопоннесской войны); вероятно, в битве при Мегаре (409 г.), где, по показанию "Республики", отличились и его братья.

При оценке характера и деятельности Платона следует обратить внимание на политическое и культурное состояние афинского общества. Платон провел свою молодость в ту несчастную эпоху, когда, после сицилийского поражения, с особенной ясностью обнаружились все недостатки афинского политического строя,

равно как и недостатки
софистической культуры.

Сначала Платон видел пороки
разлагавшейся демократии; но сам
он, как сказано, по своим симпатиям
и по рождению принадлежал к
аристократической партии,
вожаками которой были братья его
матери. Когда же эта партия, при
помощи врагов отечества, достигла
власти над разоренными Афинами,
Платон мог наглядно убедиться в
едва не больших еще недостатках
олигархического правления.
Наконец, когда олигархия была
свергнута народной партией, Анит,

один из главных вождей ее, выступил обвинителем Сократа и добился его осуждения. Естественно, что Платон в молодости мрачно смотрел на политическую жизнь своего народа и относился отрицательно не только к демократии, но и к действительной политической жизни вообще, ко всякого рода формам правления, поскольку они не удовлетворяли его идеальным требованиям. И тем не менее страстная мечта о коренной реформе греческой жизни, о преобразовании государственного и общественного строя его не покидала. Он отдал ей много времени и сил; и смерть застала его

за разработкой проекта реформы. 76-летним старцем Платон вспоминал, как в молодости он увлекался политической деятельностью: однажды — во время правления 30-ти, а другой раз по их изгнанию. Оба раза он жестоко разочаровался, и чем дальше, тем мрачнее смотрел он на дело, убедившись, что, пока властители не станут философами или философы не станут во главе правления, бедствиям не будет конца. Как бы то ни было, он несомненно готовился к политической деятельности и теоретически и практически — посредством изучения риторики.

Политическое мышление пробудилось и до Сократа среди государственных людей и среди софистов, которые накопили немало материала путем изучения законодательств различных государств и народов. Они же первые пытались разрешить и наиболее важные принципиальные вопросы о сущности и происхождении права и государства. В кружке Сократа эти вопросы исследовались систематически в связи с вопросом о "знании блага", о наилучшем государственном устройстве. Проект общественной реформы, путем рациональной политики,

рационального воспитания граждан, разделения труда и рационального законодательства, совершенно подчиняющего все частные интересы государству, есть непосредственный результат сократической мысли, Сократовой проповеди. Но, как ни сильно было влияние Сократа на Платона в области политической, оно не было исключительным. Помимо общения с Сократом, в политическое образование Платона входили и другие влияния: 1) врожденная аристократическая тенденция, а впоследствии — влияния друзей — пифагорейцев, теоретическая и практическая

подготовка к политической деятельности помимо изучения законов различных государств; 2) тщательное изучение риторики — искусства слова или красноречия.

Творения Платона, этот высший памятник художественной прозы греков, отличаются таким необыкновенным мастерством формы, которое свидетельствует, помимо гения, о колоссальной систематической работе, о формальном изучении языка, делающем честь не только Платону, но и его учителям. Его литературное образование поистине изумительно,

хотя мы, может быть, не понимаем или даже не видим и четверти тех ссылок и намеков, которые рассеяны в его диалогах и которые были прозрачны для одного аттического общества. Говорят, что в молодости Платон ревностно занимался поэзией. Следуя общей моде своего времени и своему художественному гению, он в молодости писал и стихи, некоторые из которых дошли до нас; так, он писал дифирамбы, оды, трагедии, эпиграммы и даже драмы, которые он, впрочем, сам сжег; следы его поэтической деятельности особенно заметны в ранних диалогах ("Лисис", "Хармид",

"Лахес", "Протагор"), которые все изобилуют множеством драматических эффектов. Впрочем, трудно решить, подлинны или нет дошедшие до нас фрагменты стихотворений Платона.

Из всех влияний, которые испытал Платон, самым решающим было для него знакомство с Сократом. Правда, и до этого времени Платон слушал гераклитейца Кратила и очень возможно, что через него познакомился и с другими философскими системами, кроме учения Гераклита; Платон некоторое время сильно увлекался этим

учением, хотя и не извлек из него того крайнего скептицизма, который проповедовал Кратил, признававший вечную изменчивость всего чувственного мира. Поворот в жизни Платона составило его знакомство с Сократом. Говорят, что Платон впоследствии благодарил богов за то, что они сделали его человеком, а не животным, мужчиной, а не женщиной, эллином, а не варваром, а главное за то, что они дали ему жить при Сократе. Сократ действительно имел на него сильное влияние; и Платон, влагавший свою философию в уста Сократа, сам понимал ее лишь как развитие подлинного Сократова

учения. Он видел в своем учителе олицетворение философии, и, читая его диалоги, мы понимаем, чем была для Платона высокая личность Сократа. Впечатление этой личности определяет всю деятельность Платона; с Сократом он был неразлучно связан вплоть до самой смерти. Он познакомился с Сократом 20-ти лет от роду и провел в непрерывном общении с ним целых восемь лет. В кружке он сошелся с выдающимися последователями различных философских учений, но, по-видимому, всецело подчинился влиянию одного Сократа, знакомство с которым послужило для Платона

началом новой жизни, духовным пробуждением. "Когда я его слушаю, — говорит Алкивиад в диалоге "Пир", — много больше, чем у Корибантов стучит мое сердце и слезы льются от его речей. Вижу и многих других, которые испытывают то же самое. Слушая Перикла и многих других хороших ораторов, я считал, что они хорошо говорят; но ничего подобного я не испытывал, и душа моя не возмущалась против своей рабской природы; а этот Марсий (сатир) часто приводил меня в такое состояние, что мне казалось невыносимым жить таким, каким я есть". В этих словах Платон

несомненно описывает то, что сам он переживал в обществе своего учителя.

Понятно, какой глубокий переворот в жизни Платона произвела смерть Сократа. Она была судом всему современному обществу, его религии, его политическому и нравственному строю и вместе она свидетельствовала о реальности того идеала, за который Сократ добровольно ее принял. В ней открылся Платону новый мир, новая духовная, сверхчувственная идеальная действительность. Это настроение ярко выражается в

диалогах, написанных вскоре после смерти учителя, — разрыв с обществом, суд над ним, отрешение от мира сего и призыв к созерцательной жизни, проповедь иного, лучшего мира, в нем же правда живет. Истинному философу нечего делать в обществе, в государстве: он только *телом* присутствует в нем, чуждый всему окружающему, между тем как дух его, вменяя в ничто все мелкие человеческие интересы, уносится в созерцание истины. Правда, в эту эпоху нельзя представить себе Платона в виде философа — отшельника, отрешенного от жизни, удалившегося

от мира подобно Гераклиту. Сам Гераклит унес в свое одиночество гневный протест против восторжествовавшей демократии, "худых людей", и, по-видимому, подобно Платону, пережил крушение своих политических и нравственных идеалов. Но Платон до конца дней не мог примириться с таким крушением, и в течение всей его жизни мы находим у него ряд теоретических и практических попыток общественной реформы. На того философа, отрешившегося от мира, о котором он говорит в своем "Теэтет", он не похож, как ни углубляется он в умозрительное

созерцание; жизнь врывается в его философию и отголоски страстной борьбы слышатся в его произведениях. И чем старше становится Платон, тем сильнее, настойчивее в нем стремление стать действительным *законодателем* общества, дабы провести в жизнь свои идеалы.

Непосредственно после смерти Сократа разрыв был всего болезненнее и сильнее. Платон временно покинул Афины. Сперва "с некоторыми другими сократовцами" он удалился в Мегару, к Евклиду, и с этого времени начинаются годы

странствований, которые
продолжаются около 12 лет; в
течение этого времени, впрочем,
философ, по-видимому, бывал и в
Афинах. Маршрут его путешествий,
их продолжительность нам
неизвестны. Во всяком случае, он
посетил Египет и Кирену, где
сошелся со знаменитым математиком
Феодором.

Потом, по всей вероятности после
нескольких лет, проведенных в
Афинах, приблизительно сорока лет
от роду, Платон путешествовал в
Великой Греции, где он сошелся с
пифагорейцем Архитом, и гостил в

Сиракузах, при дворе Дионисия Старшего. Египет, по-видимому, оказал на него мало влияния; но все же из сочинений Платона видно, что он успел познакомиться с жизнью этой страны. Он хвалит отдельные учреждения, с большой похвалой говорит о консерватизме египтян, но настолько же сильно порицает дух их государственного устройства: господство духовного сословия, отсутствие гуманности. Всякая попытка производить из Египта мудрость Платона должна быть признана неудачной: его мудрость — чисто эллинская. Круг его интересов не выходит за пределы греческого

мира. По-видимому, Платон равнодушно относился и к культу Египтян.

Влияние пифагорейцев было очень значительно, оно было глубоко и жизненно; об этом свидетельствуют нам и Аристотель, и сами диалоги Платона, написанные после первого путешествия. Из пифагорейцев наибольшее влияние оказал на него Архит, в одно и то же время математик, философ и влиятельный государственный человек — живое воплощение надежд Платона.

При дворе Дионисия Старшего Платон близко сошелся с Дионом и пробыл здесь довольно долгое время. Сначала отношения были очень хорошие, и Платон приобрел при сиракузском дворе восторженного поклонника в лице Диона. Прием, оказанный ему при дворе могущественнейшего властителя Греции, имел величайшее значение в жизни философа и вновь пробудил в нем мечту о широком политическом действии. Но, может быть, именно то влияние, которое Платон приобрел при дворе, и его связи с некоторыми из приближенными Дионисия вызвали подозрения и

неудовольствия тирана. Отношения обострились, и Платон должен был оставить Сицилию. Рассказывали даже, будто он был продан тираном в рабство в Эгину; здесь его выкупил некий Анникерис и вернул в Афины, пожертвовав ему большую сумму денег на покупку сада Академии. Это предание весьма неправдоподобно; достоверно одно, что с возвращением в Афины началась публичная учительская деятельность Платона, которая продолжалась с небольшими перерывами до самой смерти философа. Академия, основанная им, существовала после Платона около 900 лет, вплоть до закрытия ее

Юстинианом в 525 г. н. э. Здесь сохранились все предания о Платоне; и этой академии мы обязаны тем, что имеем подлинные сочинения философа. Этот период его жизни был всецело посвящен им научной и философской деятельности. Школа находилась в доме самого Платона, где наряду с ним преподавали и другие философы (εταίροι), например — Ксенократ, Евдокс — астроном, а также и наиболее выдающиеся ученики Платона. Преподавание велось обыкновенно в частных беседах, хотя были и публичные лекции и курсы, например, по риторике, геометрии, эстетике и т.п.

Преподавательская деятельность Платона прерывалась два раза. После смерти Дионисия Старшего (368 г.) Дион, восторженный поклонник Платона, поспешил вызвать его в Сиракузы, чтобы познакомить его с Дионисием Младшим и воспользоваться советами Платона для воспитания юного правителя, а также и для того, чтобы при помощи его влияния провести политические реформы. Платон немедленно принял приглашение. Философия, казалось, долженствовала вступить в союз с могущественнейшей политической властью в греческом мире. По прибытии в Сиракузы

Платон начал перевоспитывать молодого тирана. Тот сильно интересовался Платоновой философией, но желал сразу проникнуть в ее тайны, минуя подготовительные ступени — логические упражнения и математику, за которые Платон хотел его засадить. К тому же, он нисколько не был расположен изменить веселого образа жизни согласно проповеди философа. Цель этого последнего, точно так же как и цель Диона, была политическая. Реформа должна начаться с тирана, которого надлежало перевоспитать в конституционного монарха; затем

должен был быть соответственным образом преобразован государственный строй и восстановлены греческие города, поработанные или упраздненные Дионисием старшим.

Очевидно, старая придворная партия сторонников политики первого Дионисия употребила все силы, чтобы помешать затее политических мечтателей. Платон уже принялся составлять проект; но не успел он написать вступление, как интрига восторжествовала: Дион был сослан на четвертый месяц по прибытии Платона, и политический план

философа рухнул. Дионисий, правда, пытался удержать философа при своем дворе, частью из дилетантизма, частью из тщеславия — слава Платона была чрезвычайно велика, и взоры Греции быши устремлены на Сиракузский двор, где "мудрость сочеталась с могуществом". Дионисий желал перетянуть философа на свою сторону и морочил его, то выказывая ему интерес к его философии, то обещая ему вернуть Диона и помириться с ним. Под конец, вынужденный отлучиться из Сиракуз по случаю войны, тиранн дружески простился с Платоном и отпустил

его, обещавши по окончании войны вновь призвать Диона вместе с философом. Платон вернулся в Афины, но в 361 г. отважился вновь в "Харибду" — так сильна в нем надежда. На этот раз его ждало еще более горькое разочарование. Не только примирения с Дионом ему устроить не удалось, но произошла крупная ссора с самим Дионисием, которая могла плохо кончиться для философа. Возвратившись в Афины, Платон прожил там безвыездно до самой смерти в 347 году.

Сочинения Платона

До нас дошли, как сказано, все подлинные сочинения Платона, о которых только мы встречаем какое-нибудь указание у древних авторов, а кроме того, сохранилось много и неподлинных. Сборник произведений Платона включает в себя 35 диалогов, свод определений (орол) и 13 писем, кроме семи диалогов, уже в древности считавшихся неподлинными.

Собрание сочинений Платона впервые было составлено к концу III века (около 200 г.) Аристофаном. Он разделил диалоги на группы и из некоторых образовал трилогии. В

начале первого века по Р. Х. Фразил издал второй сборник Платоновых произведений, в котором разделил их на тетралогии. В этот сборник вошло много неподлинных сочинений.

Вопрос о подлинности Платоновых сочинений, равно как и вопрос о порядке, в котором последовало их написание, чрезвычайно важен для понимания мысли Платона и служит одной из наиболее популярных задач филологической критики; существует по этому поводу целая литература. Конечно, много было написано ненужного и лишнего; но в общем исследования критиков

заслуживают полнейшего внимания, объясняя нам возникновение и развитие Платоновой философии, одного из прекраснейших памятников человеческой мысли. Мало дошло до нас произведений более прекрасных по форме, более значительных по содержанию, чем сочинения Платона. В наше время нельзя назвать образованным человека, незнакомого хотя бы с избранными произведениями Гете или Шекспира; но то же самое следует сказать и о некоторых диалогах Платона: их нужно знать всякому образованному человеку;

этим и объясняется то благоговение, с которым относится к ним наука.

Суждение о подлинности диалогов Платона основывается на внешних и внутренних признаках. Внешним образом подлинность большей части платоновских диалогов засвидетельствована ссылками позднейших писателей и преимущественно Аристотеля. Так, Аристотель ссылается на "Республику", "Тимея", "Законы" и "Федона", прямо приписывая их Платону. Другие диалоги он цитирует без точного указания автора, называя только главное

действующее лицо этих бесед — Сократа. В таких случаях мы можем решать вопрос по времени, употребленному Аристотелем: имперфект $\Sigma\omega\chi\rho\alpha\tau\eta\zeta\ \epsilon\lambda\epsilon\upsilon\epsilon$ указывает на то, что слова были сказаны действительно Сократом; настоящее время и прошедшее совершенное $\Sigma\omega\chi\rho\alpha\tau\eta\zeta\ \iota\rho\eta\kappa\epsilon\upsilon$ или $\phi\eta\sigma\iota$ относятся к написанным словам *платоновского* Сократа. Затем Аристотель часто цитирует места из Платоновых диалогов без указания на диалог. Таким путем засвидетельствована подлинность "Пира", "Горгия", "Менона", "Теэтета", "Филеба", "Софиста", "Политики", "Апологии",

"Протагора", "Критона". Другие диалоги хотя и цитируются, но все же остаются спорными.

Таким образом подлинность большей части диалогов Платона засвидетельствована его ближайшим учеником. Но в то же время есть несколько важных диалогов, как, например, "Парменид", "Кратки", которые не цитируются Аристотелем. Но это умолчание вовсе не доказывает неподлинности диалогов, ибо Аристотель вовсе не должен был упоминать непременно о всех известных ему сочинениях Платона. Аристотель слушал его в

течение 20-ти лет, и он неоднократно ссылается прямо на устное чтение Платона, на его лекции.

Относительно ссылок на сочинения Платона следует заметить, что большинство цитат Аристотеля относятся к вопросам политическим или натурфилософским, между тем как в метафизических вопросах (о которых трактует, напр., Парменид) Аристотель ссылается преимущественно на чтения, в которых Платон часто составлял диалогическую форму преподавания. Но зато в самих диалогах Платона, засвидетельствованных Аристотелем, мы находим указание

на другие диалоги, о которых он упоминал; например, "Филеб" указывает на "Парменида".

Вообще теперь ученые довольно единогласно решили вопрос о подлинности произведений Платона, и если некоторые из них и продолжают придираться к иным диалогам, то часто просто из оригинальничанья или по недостатку исторического и философского понимания Платона.

Единогласно признаются подлинными семь диалогов, которые

уже в древности не считались принадлежащими Платону; затем есть еще тричетыре диалога, подлинность которых сильно оспаривалась (Ион, Менексен, Алкивиад I, Гиппий Старший), хотя, может быть, и без достаточных оснований.

Существует мнение, что свое учение Платон излагал главным образом в устных чтениях, в беседах со своими учениками; письменные же произведения его имели в виду лишь вспомогательную цель. В последний период жизни Платона его воззрения сильно переменялись, о чем

свидетельствует и Аристотель. Поэтому думают, что кроме учения, изложенного в диалогах, у Платона еще было тайное учение. Но содержание диалогов так разносторонне, так богато глубокими вдохновенными мыслями, так живо передает нам основное мирозерцание Платона и все переломы в его воззрениях, что едва ли можно согласиться с этим предположением, тем более, что все указания Аристотеля об учении Платона вполне согласны с теми сведениями, которые мы получаем из диалогов.

Рассмотрим теперь вопрос о хронологическом порядке, в каком были написаны первые диалоги. Платон — первый философ, произведения которого дошли до нас целиком; и поэтому для понимания его творений, для понимания античной мысли вообще нам в высшей степени интересно знать, как развивался его философский гений. На собрание сочинений Платона с этой точки зрения существует много разных взглядов. Шлейермахер, труды которого составили эпоху в этом вопросе, полагает, что Платон писал все свои диалоги как бы по заранее определенному плану, имея

перед собою готовую систему. Один диалог дополняет собою другой, все собрание их является как бы цепью, состоящей из хорошо пригнанных друг к другу звеньев. С другой стороны, принимая во внимание, что деятельность Платона обнимает собой очень много лет (более 50), Германн (Hermann) думал найти в его диалогах памятник постепенного развития его воззрений. В ранних диалогах Платон еще не выработал себе тех взглядов, которые он высказывал впоследствии. Наконец, некоторые ученые, как, например, аст. и Зохер, полагали, что учение свое Платон выражал главным

образом в устных беседах, а диалоги и другие сочинения служили лишь дополнением к ним. Высказывались и другие более или менее остроумные, но односторонние предположения. Новейшие ученые (Целлер и другие) стараются примирить их и пользуются ими всеми, прилагая их к отдельным диалогам. Вместе с тем, помимо внутренних оснований, они стремятся открыть некоторые внешние признаки, по которым можно судить о хронологии произведений Платона. Указанием на время написания некоторых диалогов служат те события, о которых в них

упоминается. Так, очевидно, что "Апология" и "Критон" не могли быть написаны ранее смерти Сократа, т.е. ранее 399 года. В "Теэтете" мы находим намеки на некоторые события 392 года, в "Меноне" — на события, случившиеся в 395 году. Отсюда можно заключить, что эти диалоги написаны не ранее указанных годов. Как ни скудны такие указания, они проливают некоторый свет. Можно также воспользоваться ссылками одних диалогов на другие, прежде их написанные. Так, "Федон" указывает на "Менона", "Филеб" цитирует "Парменида" и так далее.

Наконец, некоторые исследователи пытались определить порядок написания, исследуя язык диалогов. Диттенбергер и Гомперц, исследуя употребление Платоном частицы *μην*, *χαί μην*, *ἀλλὰ μην*, *τι μην*, *γε μην*, разделили все диалоги на 2 группы — одну, где употребляются эти частицы, и другую, в которой они не встречаются: в ранних диалогах они не употребляются, а затем встречаются все чаще и чаще. Шанц сделал такое же исследование относительно частиц *τω οντι*, *οντωζ*, *αληρωζ*, *αληρευια*, *τη αληρευια* и т.д. Таких работ по статистике платоновского словоупотребления

плодится много, но сами по себе они нередко приводят к противоречивым результатам. Нельзя, однако, отрицать из ними всякое значение; ибо, несмотря на грубость чисто механического приема, статистика словоупотребления оказывает нередко ценные услуги, подтверждая хронологические данные, добытые другим путем, например, подтверждая, что различные книги "Республики" были написаны Платоном в различное время. Во всяком случае и такого рода исследования имеют важное вспомогательное значение. Таким образом, благодаря всем доступным

нам сведениям, мы можем, — приблизительно, — решать интересующий нас вопрос. В настоящее время большинство ученых различают в деятельности Платона несколько периодов.

К раннему *сократовскому* периоду, когда Платон находился под сильным влиянием своего учителя, принадлежат диалоги первой группы: "Гиппий", "Лисис", "Хармид", "Лахес", "Апология", "Критон", "Евтифрон" и "Протагор". Во всех указанных сочинениях мы замечаем отсутствие специальных платоновских учений: нет учения об

идеях, нет следов натурфилософии и антропологии позднейшего Платона, нет его мистики; и сами этические учения, составляющие содержание названных произведений, отличны от позднейших оригинальных воззрений Платона. Все они трактуют об отличии истинного и ложного знания, обличают ложное знание, учат о единстве добродетели и тождестве добродетели и знания, рассматривая все эти вопросы в духе Сократа. Они поэтому служат одним из важнейших источников для изучения философии Сократа, поскольку воззрения, высказываемые ими, согласны с теми взглядами,

которые приписывает Сократу Ксенофонт. Однако уже здесь чувствуется разница между Ксенофонтом и Платоном.

В "Хармиде" Сократ указывает своим собеседникам на необходимость отыскать научный принцип для установления понятия "σωφροσύνη"; точно так же в диалоге "Лахес", в беседе с полководцами Лахесом и Никчем, Сократ приводит своих слушателей к убеждению, что ни физическое, ни даже нравственное мужество не дает истинного понятия об этой добродетели и что единственное мужество, имеющее

ценность, есть то, которое вытекает из общего принципа поведения, неотделимого от истинного знания — принципа, от коего зависит и мужество, и все добродетели. В "Протагоре", который является как бы "венцом" диалогов этого периода, Сократ, в беседе со славнейшими софистами (Гиппием, Продиком и Протагором), утверждает, в противоположность им, единство добродетелей и сводит их всех к знанию. Добродетель, учит Сократ, не различается ни по лицам, ни по своему внутреннему содержанию; она есть знание добра и определяется как *ἐπιστήμη*, между

тем как софисты не знают ее истинной сущности и не в силах указать ее истинного основания. Опровергая Протагора, Сократ доказывает, что не может быть различных добродетелей, ибо в таком случае они исключали бы друг друга. На возражение софиста, что храбрость отлична от других добродетелей, Сократ доказывает, что она есть не что иное, как знание того, чего нужно опасаться и чего не следует бояться (σοφία δεινῶν καὶ μὴ δεινῶν). Далее Сократ учит, что никто не бывает зол добровольно, ибо никто не хочет себе худшего, и т.д., развивая те взгляды, с которыми

мы познакомились при изучении философии Сократа. Во всяком случае, уже в школе Аристотеля "Протагор" цитировался как источник по философии Сократа в ее отличии от философии Платона.

Таков характер первого периода деятельности Платона: никто по своей воле не зол, добродетель есть знание, и цель философа — обличение мнимого знания. Отношение к софистам, торгующим этим мнимым знанием "оптом и в розницу", уже здесь является отрицательным. Сократ, по мнению Платона, потому и был

единственным истинным философом, что он знал, что он ничего не знает, т.е. понял, что такое истинное знание. Вместе с тем Сократ и есть истинный учитель добродетели, потому что он указывает в ней действительный путь к счастью и в то же время открыл ее основание в самом принципе знания, т.е. в разуме. Но уже и в этих ранних произведениях просвечивается тенденция, которая привела Платона впоследствии к учению об идеях. Так, в "Хармиде" указывается, что белое считается таковым лишь по приобщению к белому цвету. Отсюда у Платона уже складывается вывод,

что философская истина есть идея; но идея, по его убеждению, имеет нравственное содержание и ценность лишь постольку, поскольку она является нравственной нормой человеческого поведения. Так, в диалогах "Лисис" или "О дружбе" Сократ стремится доказать двум друзьям, что они не знают истинной дружбы; диалог кончается признанием, что истинная дружба имеет ценность лишь постольку, поскольку она обращена на предмет, достойный любви (εχεινο... ο εστι πρδδτον..., ου ενεχα χαιταλλα φαμεν παντα φιλα ειναι... εχεινο το πρῶτον, ο ωζ αληυῶς εστι φιλον). Таким образом

здесь мысль Платона выходит уже за пределы сократовского понятия блага: Платон признает благо самозаконное, самодовлеющее, как положительное начало.

Три небольших диалога — "Евтифрон", "Апология" и "Критон" — относятся к процессу Сократа. Евтифрон изображает беседу Сократа о благочестии, при чем эта беседа, в которой высший идеал философа противопоставляется суеверию толпы, происходит при самом начале процесса. "Апология" есть защитительная речь Сократа, а "Критон" — беседа осужденного

Сократа о святости закона и о необходимости повиноваться законам государства. В "Евтифроне" наблюдается заметное приближение к последующему учению об идеях. В поисках, за общим определением благочестия, Сократ требует от своего противника, чтобы он говорил не об отдельных благочестивых лицах или поступках, а указал на то общее начало, которое сообщает благочестие всем частным лицам и поступкам и делает благочестивое благочестивым — εὖνο αὐτο το εἶδος, ψ παντα τα οσια οσια εστιν ["Тот вид (видовое понятие), в силу коего все святое свято"]. Все же нечестивое

имеет *μίαν ἰδεάν*, *μία ἰδεά* та *τε ἁνοσία* *εἶναι* *καὶ* *τα ὅσια ὅσια* ["Единую идею; в силу единой идеи все несвятое несвято и все святое свято"]. Далее совершенно в духе Сократа *το ὀσιόν* определяется как *δίκαιον περὶ τὴν τῶν θεῶν θεράπειαν* ["Святое" определяется как "справедливое относительно почитания богов"]. Вообще весь "Евтифрон" представляет значительный интерес для историка нравственной и религиозной мысли древних. Этот диалог изображает беседу Сократа с *гадателем* Евтифроном, затеявшим процесс против своего отца по религиозным мотивам. Спор этот

очень важен не только для Платоновой философии, но, как мне кажется, и для освещения нравственного кризиса, который переживали все просвещенные умы того времени. Об этом свидетельствуют уже решаемые в нем вопросы, вроде следующего: что благочестивое, — потому ли оно благочестиво и свято, что приятно богам, или же оно именно потому им приятно, что оно само по себе благочестиво и свято, независимо от их санкции. Сторона Платона в этом споре, конечно, ясна. Он указывает на грубость господствовавших мифологических представлений, на

неизбежные противоречия
нравственного сознания,
возникающие при политеизме. Он
восстает против суеверия. Люди,
говорит он, приносят жертвы богам,
чтобы те взамен давали им блага.
Народное суеверное благочестие
сводится к торгу с богами. Для
философа святое, или священное —
свято само по себе, нравственное
добро — самозаконно.

Полной ясности достигает эта
сторона в "Апологии". В глазах
Платона Сократ является мучеником
за идею, вдохновенным
проповедником, для которого

служению добру было служением богу; он призывал ближних заботиться больше всего о душе, благо которой было для него высшим благом. В "Критоне" мы встречаемся с представлением о "неписаном законе".

Таким образом мы видим, как путем самого интимного проникновения в мысль Сократа Платон образовывал свое этическое мирозерцание, в котором нравственность является вполне автономной. Эта сократовская мысль получает у Платона новую окраску в

представлении, что этическая истина принадлежит к порядку идеальному.

В действительной человеческой жизни идеальные нормы добра, открытые Сократом, не только не осуществляются, но и не признаются истинным образом. И тем не менее они обладают высшей правдой, высшей истиной, поскольку существует какая-то сверхчувственная, идеальная, благая действительность, доступная философскому разуму и составляющая предмет разумного человеческого стремления.

Как уже сказано, смерть Сократа произвела кризис в нравственной жизни Платона. Смерть Сократа, запечатлевшая его проповедь, глубоко повлияла на все миросозерцание Платона. Она вызвала в нем протест против всего нравственного строя греческого общества (каким его изображает диалог "Горгий"). И вместе с тем эта смерть убедила его в реальности высшей бессмертной духовной жизни. Таково впечатление, выносимое нами из чтения "Федона": если отдельные доказательства бессмертия души, приводимые в этом диалоге и влагаемые в уста Сократа, не

выдерживают логической критики, то из всего гениального изображения этой предсмертной беседы Сократа и его последних часов выделяется одно впечатление — одухотворенности Сократовой личности, сознание духовности человеческой личности вообще; здесь утверждается идеал духовной, сверхчувственной жизни, высшая действительность и правда которой открывается в самой смерти Сократа.

Я сказал, что после смерти Сократа Платон удалился в Ме-гару и что в его умственной деятельности произошел переворот. В "Горгий",

"Меноне", "Евтидеме", еще более в "Федре", "Теэтете", "Республике", "Тимее", "Софисте", "Политике", "Пармениде", "Кратиле" — мы уже находим Платоново учение об идеях, о предсуществовании и переселениях души. "Теэтет" написан, как сказано, после 392 года. Спрашивается, какие диалоги второго периода могли быть написаны ранее "Теэтета"? Мы указали на впечатление от смерти Сократа, на идею бессмертия, которая, по-видимому, так наглядно представилась в образе умирающего учителя. Затем, как мы знаем, вскоре по смерти Сократа возникли между его учениками споры о природе

познания, добродетели, высшего блага — споры, в которых Платон, естественно, принимал участие. Сократ указал на всеобщий характер знания. Но отсюда возникает вопрос: как может возникнуть такое знание в человеке, конечном существе, которое рождается и умирает? Исходя из этого соображения, Платон пришел к учению о вечном характере знания и о вечности души, в которой оно вмещается. Сократ никого не *учил*, он только помогал ученикам порождать в себе правильные понимания. Отсюда Платон вывел то заключение, что человеческое познание не есть приобретение чего-

либо такого, чем мы не обладали бы прежде, а лишь *воспоминание* (ἀναμνησις) тех знаний, которые мы некогда имели. Человеческий дух до воплощения в настоящем теле некогда созерцал вечную, неизменную истину. Наш опыт, наше рассуждение, все видимое нами лишь напоминает нам ее отчасти, и таким образом познание сводится к припоминанию. Это учение подробно развивается Платоном в "Меноне", написанном около 395 года, и в "Федре", вдохновенном произведении, где в поэтических красках описывается небесная жизнь души до ее воплощения. Это

произведение носит отпечаток пифагорейской мифологии, но еще совершенно чуждо пифагорейской арифметике и метафизике, свойственной позднейшим произведениям Платона.

Отношение философа к риторике и к риторам здесь уже несколько иное и более объективное, чем в "Горгии", где полемика философа обостряется. Это также позволяет нам предположить, что упомянутый диалог написан ранее "Федра". Предметом всех этих диалогов является, однако, понятие знания и учение об единстве добродетели, о

разумном принципе нравственности. Учение о вечных родовых идеях везде предполагается. Познание сводится к их припоминанию и мире сверхчувственных идей — идеал абстрактной истины — является каким-то откровением, доступным лишь духовному созерцанию.

Диалог "Пир" (Συμπόσιον), трактующий о силе Эроса, возносящего человека к горнему миру, написан не ранее 385 года. По зрелости мысли и формы, по тщательной разработке психологических теорий "Федон", трактующий о бессмертии души,

также относится к зрелому периоду творчества Платона. Отсутствие позднейших, специально пифагорейских теорий, встречающихся в последний период платоновской философии, поразительный драматизм и художество формы не позволяют нам, однако, видеть в "Федоне" произведение старости. По-видимому, Платон неоднократно подпадал под влияние пифагорейцев. "Федон" был написан, по-видимому, до наступления последнего пифагорейского периода.

В диалогах "Кратил", "Софист", "Политик", "Парменид", "Филеб" мы находим попытку глубже уяснить себе отношение человеческого познания к этому идеалу истины. Платон сознает те трудности, те проблемы, которые связаны с его теорией, и предлагает несколько различных попыток для их разрешения. Он полемизирует против односторонности мегарской школы, которая привела ее к видоизмененному нигилизму "Парменида". Он полемизирует против принципа отвлеченного единства элейских философов, противопоставляя ему принцип живого

всеединства, единства во множестве пифагорейцев. Эта пифагорейская струя все более и более усиливается в произведениях Платона, по-видимому, под личным влиянием пифагорейцев, с которыми он сблизился в последний период своей жизни. По свидетельствам Аристотеля, мы можем проследить, каким образом метафизика Платона постепенно приближалась к пифагорейской, "идеи" Платона — к числам Пифагора. На этом основании мы относим к позднейшим произведениям Платона — "Филеба", наполненного пифагорейскими теориями о пределе

и беспредельном. Отдельные

страницы "Политика" также носят этот пифагорейский отпечаток.

Всего более затруднений представляет наиболее важное из сочинений Платона, его "Республика". Согласно некоторым античным преданиям, а также и мнению многих современных исследователей (Крон, Пфлейдерер, Зибек, Виндельбандт, Роде), это капитальное сочинение, состоящее из 10 книг, было написано не сразу, но по частям и в довольно длинные промежутки. Как внутренние основания, так и статистика словоупотребления, указывающая на

существенные различия в самом языке отдельных книг, заставляют нас допустить возможность такого предположения. Первая книга (с другим введением, чем наше) могла составлять самостоятельный диалог раннего "сократического" периода. Шестая и седьмая книги, как полагают, были написаны позже других частей "Республики". Замечательно, что "Тимей" — диалог, в котором Платон излагает свою натурфилософию, дает в своем начале краткое резюме беседы предыдущего дня, — беседы, составляющей содержание первых 5 книг "Республики" (до с. 471). При

этом Платон дает решительное подтверждение, что резюмированным рассуждением *ограничивалась* вся беседа. Отсюда можно заключить, что и сам "Тимей", написанный Платоном до окончания "Республики", не принадлежит к самым поздним его произведениям, но относится, во всяком случае, к периоду после сицилийского путешествия (т. е. написан не ранее 80-х годов), как на то указывает и предание: говорят, что "Тимей" заимствует многое в трактате Филолая, который был приобретен Платоном в Великой Греции. Во всяком случае, если

физика "Тимея" имеет характер пифагорейский, то метафизика его — теория идей — чисто платоновская и не успела еще сама получить позднейший пифагорейский характер, как в "Филебе" или тех беседах престарелого Платона, которые слушал Аристотель. Что касается "Республики", то когда бы Платон ни писал отдельные части ее — если бы даже первые книги могли быть написаны и до основания Академии — не подлежит сомнению, что та окончательная редакция, в которой "Республика" известна нам (и была известна Аристотелю), принадлежит

самому Платону. Рассматривая "Республику" в этом окончательном виде, мы можем отнести ее к концу "среднего периода" деятельности нашего философа, как то делают и те ученые, которые не признают ее сложного состава и видят в ней произведение, исполненное и задуманное философу по одному заранее определенному плану. Что касается другого, самого объемистого политического трактата Платона, его "Законов", значительно отличающихся от "Республики", то все согласны в том, что это произведение относится к последнему, старческому периоду

жизни Платона и может, пожалуй, считаться посмертным.

Общие замечания о философии Платона

Для Платона, как и для Сократа, философия есть *жизненное делание*, цель которого состоит в познании и усвоении *высшего блага*. Без истинного знания нет истинной деятельности, ни частной, ни общественной; но вместе с тем само истинное знание не есть определенное мнение, догматическое положение, которому

можно было бы научиться внешним образом, которое можно было бы передать или усвоить извне. Такой чисто сократовский взгляд на знание Платон сохранил до конца. "То, что для меня важно, — пишет он в старости, — никоим образом не может быть высказано подобно другим предметам преподавания, но, в результате продолжительных и сосредоточенных изысканий в совместной жизни, внезапно, как от упавшей искры, в душе учащегося возгорается свет, который затем уже питается сам собою..." Из речей, лекций или книг нельзя почерпнуть действительного знания; лишь

немногие способны воспользоваться указаниями, находящимися в словах или книгах: большинство не выносит из них ничего, кроме мнимого знания. Совместная жизнь в философии, духовный союз с целью общения в истине, совместного стремления к ней — вот каким образом Платон понимал заветы своего учителя. Один из величайших писателей и художников слова, он видел в своей литературной деятельности не самодовлеющую цель и не средство для распространения определенных философских воззрений, готовых результатов своей мысли, а средство

для пробуждения философии,
побуждение к философской жизни.
Этим объясняются и особенности
диалогов Платона, которые не дают
читателю догматического изложения,
а как бы заставляют его
присутствовать в качестве
молчаливого слушателя при процессе
совместного искания истины,
испытания, исследования тех или
других положений или вопросов.

Большую часть диалоги и не
приводят к чему-либо иному, как к
постановке той или иной
философской проблемы. Правда, в
некоторых из них находим развитие

определенных философских положений, определенные решения тех или других философских проблем. Но, если рассмотреть философскую деятельность Платона в ее целом, придется признать, что такие решения не составляли положений какой-либо догматической системы; это — философские интуиции или философские проблемы, идеалы, а не догматы, застывшие в отвлеченных формулах. Платон оставался верен основному принципу *философии*, как ее понимал Сократ, т.е. вечного *стремления* к идеалу истины, которое не успокаивается на образах

и подобиях этой истины, на
отвлеченных формулах и
догматических положениях.

Сравнение с искрой, из которой
возгорается внутренний свет,
который затем питается сам собою,
— как нельзя более удачно. Истина
познается путем какого-то озарения,
проблеска, интуиции в ответ на
долгие усилия и искания. Эта истина
ничем не заменима, и всякие
человеческие замены или
изображения ее призрачны. Поэтому
мысль философа, который хочет
питать в себе возгоревшийся в нем
свет, должна вечно сохранять свое
стремление к идеалу.

При изучении творений Платона нужно иметь это в виду, чтобы понять, до какой степени философский скепсис, вечное сомнение во всяких философских формулах и самый последовательный критицизм по отношению к ним интимно сочетались в Платоне с глубоким мистическим идеализмом, с верой в идеал, познаваемый непосредственным созерцанием. Центральным учением Платона считается его учение об идеях, с которым мы познакомимся ниже: однако и это основное учение не было *догматом* в глазах Платона и его учеников; сам Платон не раз

подвергал его критической переработке и отдельные диалоги ("Софист" и "Парменид") носят следы того критического рассмотрения и обсуждения, какому учение об идеях подвергалось в самой Академии.

Ввиду сказанного было бы всего целесообразнее, излагая учение Платона, рассматривать отдельные его диалоги в том порядке, в каком они были написаны. Это и делают иные историки, например Гомперц. Но, во-первых, хронологический порядок диалогов Платона не может считаться окончательно

установленным, и литературная биография Платона нам недостаточно известна. Во-вторых, при изложении отдельных диалогов неизбежны повторения и отступления, так что в настоящем кратком очерке нам приходится держаться не хронологического, а систематического порядка, несмотря на его неудобства. Мы делим, впрочем, произведения Платона на три периода: ранний — "сократический", средний — наиболее значительный и плодотворный, и старческий, который увенчивается "Законами". Первого мы уже коснулись отчасти,

упоминая о "сократических" диалогах, и более не будем на нем останавливаться, так как специально-платоновской философии в нем еще нет; говоря о последнем — старческом — периоде, мы также ограничимся лишь краткими указаниями тех изменений, какие испытала в нем философская мысль Платона. Мы остановимся подробнее на развитии этой мысли, которое обнимает *средний период*. Этот период отделяется от предыдущего резким переломом — смертью Сократа; и он постепенно, без особенного

перелома, переходит к конечной фазе Платоновой мысли.

Философия Сократа была исходной точкой философии Платона. "Да и нет никакого сочинения и впредь не будет, — писал философ в старости, — а то, что говорится здесь, принадлежит Сократу, ставшему вновь молодым и прекрасным". В глазах Платона его философия принадлежит возрожденному Сократу, преображенному и одухотворенному смертью.

Мы уже видели, какое впечатление произвела эта смерть на Платона. Она должна была в корне подорвать *наивный эвдемонизм*, т.е. веру в единство добра и счастья, которая, согласно учению Сократа, высказывается в ранних диалогах его ученика. Но она не подорвала веры в реальность добра и в истинность универсальных этических норм, опознанных Сократом; напротив, она утвердила эту веру, раскрыв ей новый духовный мир. Если в мире сем идеал не осуществляется, то это не значит, чтобы этот идеал был ложным; если этические нормы, всеобщие и безусловные,

отвергаются и нарушаются
человечеством, это не значит, чтобы
они упразднялись, были мнимы.
Наоборот, они одни обладают
высшею, сверхчувственной
реальностью: идеалу, истине
принадлежит подлинная
действительность, тогда как тот
видимый порядок вещей, который
есть отрицание идеала, есть не
только дурной, но и ложный. Короче,
над видимым чувственным миром
признается иной сверхчувственный
мир, мир идеала, в котором нормы
добра имеют свое полное
осуществление. И уже в "Горгии",
едва ли не первом диалоге,

написанном после смерти Сократа, где с такою энергией произносится суд над всем исторически сложившимся нравственным и политическим строем современного общества, мы находим решительное утверждение безусловной *ценности* нравственных норм и первое *признание* реальности высшего духовного мира, "в нем же правда живет".

Таким образом идеализм Платона имеет *этический* корень. Он ставит человеку те же практические задачи, что Сократ: познавать самоценное добро, с тем чтобы осуществлять его

в частной и общественной жизни. Но наряду с этими практическими задачами возникают новые теоретические проблемы, или, точнее, старые сократовские проблемы — о существе и предмете знания, о нормах добра в их отношении к действительности — получают новую постановку. Область "дел человеческих" не только соприкасается с областью "сверхчеловеческого", но поглощается ею. Платон предчувствует это уже в "сократовских" диалогах, которые при разработке чисто нравственных вопросов не дают окончательных

решений, приводят лишь к новым проблемам или к сознанию неведения.

Сократ искал в "этической области" всеобщие и безусловные разумные нормы, познаваемых человеком. Для Платона совокупность этих норм составляет суть умопостигаемого идеального духовного мира, в котором он осуществляется в своей полноте. Стало быть, конечным содержанием, предметом истинного знания является именно этот горний мир идеала, мир вечных норм. Если человек способен к какому-либо истинному знанию, то это знание,

которое не может быть дано ему извне, составляет его достояние в силу его связи с высшим духовным миром. Внешние впечатления, опыт, учение лишь пробуждают в нем знание, которое сводится к *припоминанию*, как мы видим в "Меноне", диалоге, написанном около 395 года. В связи с этим в философию Платона входит цикл орфически-пифагорейских представлений о душе и загробном мире, хотя представления эти и получают новое умозрительное и этическое содержание. Так, в диалоге "Федр" мы имеем ряд пифагорейских образов: говорится о падении души

из горнего мира, о ее скитаниях, об
одиннадцати богах, совершающих
свои небесные странствования —
одна Гестия остается неподвижной в
доме богов, как у Филолая. Но в этих
странствованиях боги созерцают
сверхмирную, занебесную Красоту.
"Никакой поэт, — говорит Платон, —
никогда не воспевал и не сумел бы
достойным образом воспеть красоту
этого надзвездного пространства
(υπερουρανίου τοποῦ). Это — область
настоящего бытия без цвета, без
образа, бытия неосязаемого,
видимого только уму. Это — та
область, где вокруг истинного бытия
покоится истинное знание. Мысль

богов, которая питается этим
умозрением и чистым,
беспримесным знанием, точно так
же, как и каждая другая душа,
получившая в удел ей
принадлежащее, любит отдаваться
время от времени созерцанию этого
истинного бытия, находя в этом свою
пищу и блаженство... Здесь душа
созерцает самое справедливость,
самое мудрость, само знание; не то
знание, различное в различных
предметах, которые мы называем
существующими, но знание,
познающее истинное бытие в нем
самом, то, что представляет собою
истинное, действительное бытие"

(Phaedrus, 247 C — E). Таково царствие чистых *норм* — здесь говорится о норме справедливости, норме мудрости, норме, идеале знания.

Но это царство идеала включает в себе не одни моральные нормы человеческой деятельности. Оно составляет предмет чистого духовного созерцания, бесплотного ведения, в котором снимаются границы человеческого и божественного. Оно объемлет в себе *нормы всего сущего*.

Рассмотрим подробнее, каким образом Платон обосновывал свой идеализм.

Учение Платона о познании

Вместе с философией Сократа Платон усвоил его *диалектический метод*, причем он точнее формулировал его приемы.

Как и для Сократа, диалектика является ему искусством *образования понятий* (посредством логической индукции) и их соединения.

Диалектик умеет подвести все то множество и многообразие, которое в действительности относится к тому или иному роду бытия, под общее *понятие* этого рода: он умеет ясно определить, составить понятие; и вместе с тем он один может правильно знать и указывать, какие понятия соединимы между собой, какие нет, какие связываются друг с другом и какие не связываются. Подобно тому как музыкант подбирает тона, зная, "которые из них образуют стройное созвучие, так и диалектик знает, какие из понятий или "родов" согласуются между собой и какие исключают друг друга.

(Так, например, понятия покоя и движения не совместимы друг с другом, но каждое из них совместимо с понятием существования и проч.)

Истинный диалектик умеет восходить от множества явлений к единому общему понятию, от частного к общему — *εἰς μίαν ἰδεάν συνωρῶντα ἀγεῖν τὰ πολλαχῇ διαπαρμένῃ, ἢ ἐκαστον ὀρίζομενός* δηλον ποιη περὶ οὗ ἀν ἀεὶ διδάσχειν ἐθέλη (Phaedr. 256 D). Это — так называемое "сведение", *συναγωγή*. Диалектик обладает также искусством *отличать* понятия друг

от друга, и вместе с тем *он же умеет спускаться* от единого ко многому, от общего к частному — *делить*, органически расчленять род на подчиненные ему виды и подвиды, спускаясь до частного и единичного, чтобы не витать в области отвлеченностей, но познавать подлинные свойства, индивидуальные особенности вещей. Это деление понятий (διαρεσις, ср. Phaedr. 273 E) составляет вторую часть диалектического метода. Задача деления понятий — в том, чтобы посредством полного и последовательного перечисления всех видов и подвидов измерить

логически всю область данного рода и проследить $\chi\alpha\tau\alpha\ \mu\epsilon\lambda\eta$, не перепрыгивая промежуточных звеньев, все разветвления понятий до крайнего предела деления ($\mu\epsilon\chi\upsilon\tau\iota\ \tau\omicron\upsilon\ \alpha\tau\mu\eta\tau\omicron\upsilon$ — 277 В), до такой точки, где кончается их логическое расчленение. Надо общий род, например, род животных, расчленить на те отдельные роды, которые он обнимает, т.е. в данном случае на позвоночных, беспозвоночных и т.д. Словом, здесь Платон проводит принцип логической классификации, которая, как мы увидим, имела для него метафизическое значение.

Таким образом предмет диалектики есть *понятия*. Диалектика есть тот орган, посредством которого чистые, универсальные понятия понимаются и развиваются независимо от всякой чувственной формы. Ею владеет лишь философ, ибо он один понимает сущее, то, что есть, а не то, что кажется, сущность, а не явление вещи. Определение понятия не есть простое перечисление того, что под ним подразумевается; в нем понимается то, что встречается во всех единичных однородных предметах, то общее, без которого ничто частное не может быть понято. Словом, понятием определяется

сущность вещи, поскольку оно устанавливает совокупность отличительных признаков ее рода и вида.

Метод определения понятий — Сократову индукцию — Платон дополняет новым способом проверки, который заключается в испытании принятых предположений посредством рассмотрения их последствий.

Всякое предположение должно быть развито во всех своих положительных и отрицательных

последствиях, чтобы мы могли знать, насколько оно необходимо или допустимо: должны быть выведены все возможные последствия, сначала из него самого, затем из противоположного ему предположения, чтобы можно было ясно видеть, которое из них более допустимо, более вероятно и согласно с действительностью.

Таков диалектический метод Платона — метод образования, расчленения и соединения понятий. Что же мыслится, что познается в таких понятиях? Что составляет их предмет, их содержание? Каждое

определенное понятие, очевидно, имеет в виду не то многообразие различных предметов, которые им обнимаются, а то, что в них есть общего, — их вид или род — εἶδη καὶ γένη. Роды и виды не изменяются в зависимости от изменения вещей, они всегда пребывают: лишь чувственные вещи и, соответственно им, человеческие ощущения и мнения подвергаются вечному процессу изменения. Виды *не* *меняются*, как и понятие, которое остается постоянно тождественным: они пребывают, между тем, как чувственные вещи преходящи и случайны. В "видах" заключается

истинная суть вещей, поскольку ими определяется то, что *есть* каждая вещь, ее сущность. В отдельных вещах, наоборот, мы находим лишь дробное случайное отражение, случай общего вида; они существуют лишь "по *приобщению*" к такому "виду", которым они определяются.

Диалектика, стремящаяся к определению и познанию "видов", не ограничивается исследованием отдельных понятий или родов той или другой вещи; но она должна направлять свой умственный взор на совокупность родов и видов вещей, исследуя их взаимные отношения.

Поэтому она есть подлинная наука о
сущем — $\eta \text{ περι το οντω } \zeta \text{ ον επιστημη}$.
Все другие науки вращаются в
области изменчивого и
многообразного, как, например,
физика, или же исходят из некоторых
гипотез, которые они принимают, но
не исследуют, какова математика.
Одна диалектика имеет дело с вечно-
сущим, вечно-тождественным — $\text{οντα} \\ \alpha\epsilon\iota, \alpha\epsilon\iota \chi\alpha\tau\alpha \tau\alpha\upsilon\tau\alpha \text{ ο}\sigma\alpha\upsilon\tau\omega\zeta \text{ εχοντα}$.
Таким образом диалектика Платона
переходит в метафизику, в новое
учение о сущем, о его
умопостигаемых "видах", "формах"
или "идеях".

Лишь чрез посредство понятий
осуществляется истинное знание. Но
в понятиях мыслятся не единичные
объекты, а общие роды, виды, формы
вещей: например, в понятиях
человек, животное, треугольник и
пр. мы мыслим общее, а не
единичное. Поэтому, если эти
умопостигаемые виды обладают
высшей реальностью, подлинным
бытием, то все единичные
чувственные вещи не обладают им
сами по себе и существуют лишь
постольку, поскольку они
"причастны" данному общему "виду"
или "идее". Отсюда — вывод,
аналогичный тому, который делал

Парме-нид: истинное *сущее есть мыслимое*, а то, что *немыслимо*, тому мы и не можем приписывать бытия — *небытие* ($\mu\eta\ \text{o}\nu$) *немыслимо*.

Разница с Парменидом — та, что Платон, как мы увидим, все-таки допускал относительную действительность феноменального существования, т.е. мира явлений: единичные вещи обладают в нем относительным существованием, поскольку они "причастны" идеям. Но поскольку чувственный мир не может быть отождествлен ни с абсолютным умопостигаемым сущим, ни с чистым "небытием" Парменида, он, хотя воспринимается

нами, но не может быть объектом чистого познания: он лежит между знанием и незнанием, подлежит "мнению" (δοξα), которое свойственно чувственному восприятию.

Такой результат явно отличается от того, к которому пришел Сократ. Диалектика Платона приводит его к новой умозрительной философии, а следовательно, и к новому решению вопроса о существовании и возможности познания. Правда, уже Сократ признавал истинным лишь логическое знание, осуществляющееся через посредство

универсальных понятий, но он считал такое знание возможным лишь в нравственной области (περί τα ἠθικά). Но Платон, как один из великих математиков древности, не мог не заметить, что познания, обладающие характером безусловности и всеобщности, или "кафоличности", существуют и в *геометрии*; это он показывает уже в "Меноне". Не доказывает ли это, что разум наш в своих понятиях может познавать всеобщие и необходимые истины и за пределами внутренней, нравственной области человека? Он может познавать и математические

законы, которым подчиняется и внешний мир.

Что же такое знание и как оно возможно? Вопрос о природе человеческого знания пространно обсуждается в диалоге "Теэтет", который, по справедливости, может считаться лучшим введением в философию Платона, хотя он приходит, по-видимому, лишь к отрицательным результатам.

Сократ беседует с Теэтетом о том, что такое знание. Теэтет начинает с определения знания как ощущения.

Мы знаем, что Аристипп по следам Протагора приходил к тому же заключению. Платон развивает это положение во всех его последствиях. Ощущение есть лишь наше субъективное состояние; вне его мы ничего не можем знать. Все сводится к положению Протагора: "человек есть мера всех вещей", а отсюда непосредственно следует, что сущее есть то, что нам кажется. Развив его учение, Платон приступает к его опровержению. Ощущения все равно субъективны и в этом смысле все равноправны, хотя всякое животное ощущает по-своему. Если все сводится к ощущению, то все

относительно, и мы ничего не можем сказать о вещах — ни истинного, ни ложного. Ложных ощущений нет, они все истинны, раз они восприняты нами: больному мед кажется горьким, теплое — холодным, он ощущает то, что он ощущает.

Оставаясь в области ощущений, мы никогда не найдем никакой общей логической меры. Никто не может знать более другого, ибо все равно ощущают. Все ощущения частны, индивидуальны, относительно, ибо все они относятся к ощущающему субъекту. Вне их мы ничего не знаем и совершенно произвольно относим их к отличным от них причинам.

Поэтому всякое обобщение или умозаключение, все выходящее за пределы ощущений — не есть знание, есть ложь. Между тем мы видим на самом деле, что *существует* истинное обобщение, что есть *знание* будущего, знание, не ограничивающееся настоящим и постольку необъяснимое из одной чувственности человека. Далее, ощущение есть изменение нашего сознания; таким образом все должно сводиться к непрестанному изменению; нельзя говорить о бытии, о чем-нибудь неизменном, пребывающем; остается лишь одна текущая волна, в которой нет ничего

пребывающего, на чем можно было остановиться. Мы приходим к положению Гераклита: ничего нет, все лишь становится, — *παντα ρει*. И это положение в последовательном своем развитии приводит к крайнему скептицизму Кратила. Ничего нельзя утверждать ни о чем, ибо все течет и ничто не пребывает тождественным. Все переходит в свое противоположное — "ничто не есть". Нельзя сказать о вещи, что она существует "так" или "не всякое обобщение или умозаключение, все выходящее за пределы ощущений — не есть знание, есть ложь. Между тем мы видим на самом деле, что

существует истинное обобщение, что есть *знание* будущего, знание, не ограничивающееся настоящим и постольку необъяснимое из одной чувственности человека. Далее, ощущение есть изменение нашего сознания; таким образом все должно сводиться к непрестанному изменению; нельзя говорить о бытии, о чем-нибудь неизменном, пребывающем; остается лишь одна текущая волна, в которой нет ничего пребывающего, на чем можно было остановиться. Мы приходим к положению Гераклита: ничего нет, все лишь становится, — *παντα ρει*. И это положение в последовательном

своем развитии приводит к крайнему скептицизму Кратила. Ничего нельзя утверждать ни о чем, ибо все течет и ничто не пребывает тождественным. Все переходит в свое противоположное — "ничто не есть". Нельзя сказать о вещи, что она существует "так" или "не так", а лишь οὐδ ὅπως — никоим образом.

Переходя к психологической стороне познания, мы и здесь находим, что ощущение не есть конечный источник нашего познания. Понимание и ощущение — два совершенно различных акта. Можно ощущать и не понимать. Мы слышим

речь, которую говорят на незнакомом для нас языке, и не понимаем ее. Есть много органов ощущений и одно сознание, которое связывает между собою их разнородные показания. Каким же образом мы познаем объективные, действительные отношения ощущаемых явлений?

Мы говорим, что огонь жжет. Это есть суждение, посредством которого я связываю два восприятия — света и тепла; но самая связь их есть нечто иное, чем ощущение; притом ощущение чисто субъективное, а в данном утверждении мы находим и нечто

объективное. Вообще, испытывая различные вещи, мы устанавливаем некоторое общее отношение между различными ощущениями, но это сравнение не может быть отнесено к ощущению. Что же должно быть помимо ощущения? Чтобы познавать предмет, мы должны *понимать* его; сами понятия тождества, различия, сходства, несходства, величины, единства, множества нельзя считать ощущениями; а между тем, посредством таких понятий мы судим, сравниваем, связываем различные ощущения в восприятии одного предмета, мы понимаем его как нечто объективное, независимое

от наших личных ощущений. Душа не имеет никакого особого телесного органа для восприятия этих общих понятий и отношений; но так как никакое познание, никакое истинное восприятие действительных вещей немыслимо без таких понятий, то Платон признает в человеческой душе способность непосредственно усматривать общие отношения: αὐτὴ δὲ αὐτῆς ἡ ψυχὴ τὰ κοινὰ μοι αἰνέται περὶ πάντων ἐπισχοπεῖν (Theaet. 185 E).

Таким образом Платон опровергает сенсуализм Протагора и утверждает, что есть общие отношения между вещами, которые не ощущаются, а

понимаются нами. Ибо уже из рассмотрения теории Протагора оказывается, что знание, даваемое путем ощущений, само предполагает знание — непосредственное усмотрение общих нечувственных начал.

Видя неверность своего первого определения, Теэтет старается определить истинное знание, как "истинное мнение". Но и этот взгляд также решительно опровергается Сократом. Истинное мнение не есть еще знание, и самое отличие истинного мнения от ложного предполагает знание. Мнение может

быть истинным или ложным; знание может быть только знанием, т.е. действительным, истинным знанием. Если знание есть истинное мнение, то что такое ложное мнение?

По учению Платона, "мнение" занимает посредствующее место между знанием и незнанием; если же между знанием и незнанием нет ничего посредствующего, то никакое заблуждение, никакое "мнимое" знание невозможно вовсе, как это утверждали еще некоторые софисты: нельзя не знать того, что мы истинно знаем, и принимать это за нечто другое (известное или неизвестное).

И наоборот, нельзя знать того, чего мы не знаем. Всякое наше суждение предполагает установление отношений между субъектом и предикатом (отношений сходства, несходства, равенства, причинности и пр.). Но для этого надо иметь понятие о таком отношении (сходства, причинности), а равным образом и о терминах его.

Высказывая, например, суждение: "Сократ — человек", я должен знать, что такое Сократ и что такое человек. То же можно сказать и об определении через перечисление составных частей: если мы определяем составные элементы, то

мы знаем эти элементы. Итак, знание предполагает знание — вот результат, к которому приходит, по-видимому, Теэтет. Результат чисто парадоксальный, и собеседники расходятся, ничего не решивши. Но для Платона такой результат имеет положительное значение: он указывает, что знание не основывается ни на ощущении, ни на мнении; истинное знание имеет основание в самом себе; оно вытекает из непосредственного ведения истины, достигается посредством усмотрения общих начал и отношений.

Вотк чему сводится истинное знание.
А следовательно, оно имеет свой
источник в этих общих началах, в
этих умопостигаемых "видах",
"формах" или "идеях" сущего.
Получить такое знание *извне*, путем
преподавания, невозможно: оно
может быть лишь результатом
непосредственного духовного
созерцания, либо же результатом
припоминания, посредством которого
мы сознаем то, что уже заключается
в нас.

Теперь от теории познания
обратимся к самим предметам

познания, к предметам наших понятий, нашего разума, — к *идеям*.

Учение об идеях

Еще до Сократа философы приходили к убеждению, что подлинная действительность не принадлежит видимому миру явлений и что истинное познание не заключается в чувственном восприятии. Элейцы видели истину в едином неизменном неподвижном сущем, которое они противопоставляли миру явлений: путь истины есть умозрительное понятие, путь лжи —

чувственный опыт. Пифагорейцы, Эмпедокл, Анаксагор, даже атомисты также отвергали истину чувственного познания и признавали истинными, действительно существующими лишь умопостигаемые начала, недоступные чувствам (как-то: числа, атомы и т.д.).

Итак, подлинная действительность принадлежит лишь умопостигаемым началам, которые и обуславливают собой совокупность видимых явлений. Сократ указал, что истинное познание — есть логическое, осуществляющееся

посредством всеобщих понятий, всеобщих определений. Отсюда Платон заключил, что и предмет истинного знания — истинное бытие — есть также нечто общее, универсальное. Логическим родам или общим понятиям соответствуют действительные "виды" существ, их родовые формы или "идеи". Но, поскольку эти виды или идеи пребывают неизменно, поскольку им принадлежит истинное бытие, — они определяются как сущности (ουσια). Идея есть прежде всего *сущность* вещи, соответствующая истинному понятию о ней (ο εστι εχαστον, αὕτη η̑ οὐσία — напр., αὐτο

το αἶνον, αὐτο το χαλόν). Эта сущность, соответствующая общему понятию, сама есть нечто общее — χοῖνον, она есть *род* или *вид*. Род есть то общее, что свойственно зараз бесконечному множеству частных вещей (το ἐν ἐπὶ πολλῶν) и может сказываться о многом, будучи едино. "Мы принимаем одну идею там, где множеством вещей называем одним и тем же именем (ἐν εἶδος ἑκάστων περὶ ἑκάστα τα πολλὰ)".

Но эти идеи, как сказано, не суть наши мысли, наши субъективные представления (νοήματα ψυχῆς); они обладают вечной реальностью и не

подвержены никакому изменению или смещению. Каждая идея сама по себе противопоставляется в своей чистоте, единстве и неизменности множеству причастных ей чувственных вещей, как их вечный первообраз. Относительно всех идей можно сказать то, что Платон говорит про идею *красоты*.

"Сама красота есть нечто вечное: она не произошла и не проходит, не растет и не уничтожается; про нее нельзя сказать, что она прекрасна в одном отношении, дурна в другом, так чтобы она явилась одним так, другим иначе. Также она не может

быть чувственно воспринята нами, как, например, красивое лицо или красивая рука... и она не существует в чем-либо другом (*εν ἑτέρῳ τινί*), как, например, в каком-либо животном на земле или на небе, но она есть сама по себе вечно однородная, тождественная себе самой. Все другое, что мы называем прекрасным, причастно ей; но между тем, как все это другое возникает и уничтожается, — сама красота не прибывает и не убывает и не испытывает никакого изменения".

Таким образом идеи суть истинные *сущности* вещей и вместе их

причины, дающие им все их формы, вид и свойства. Они присущи вещам, которые им причастны. Но в то же время Платон отделил идеи от естественного мира и противоположил их ему.

Невещественные и вечные, они витают над миром вне пространства и времени, "в долине правды", в "умном месте", доступные лишь созерцанию бесплотных блаженных духов. Таким образом, по своему происхождению идеи Платона суть *понятия*, которые превращаются в сущности. Таков результат *диалектики* Платона.

Но не забудем, что идеализм его имеет *этический* корень: если, по Сократу, истинное знание есть прежде всего знание всеобщих и объективных нравственных норм, то и Платону царство идей является прежде всего царством *норм* всего сущего. Мы находим такие нормы не только в этике, но и в математике; мы находим их и в любой мыслимой родовой *идее*, которая является *определяющим* началом для индивидов данного рода. Идея понимается не только как *сущее*, но и как то, что *должно* быть, т.е. как идеал. Но это — идеал, который бесконечно реальнее видимой нами

действительности, бесконечно истиннее, прекраснее ее. И все, что в ней есть истинного, доброго и прекрасного, есть лишь отблеск и отражение этого идеала.

Сущность философии Платона и все ее историческое значение заключается в этой проповеди идеала, в этом глубоком сознании, что идеалу принадлежит подлинная действительность и полная правда. Для изображения реального мира Платон нашел единственные пророческие образы. И так как он всюду искал его отражения, так как все ему напоминало об идеале, то он

находил всюду и во всем множество доказательств, множество проявлений его — в природе и в душе человека. Платонова теория идей покоится не на одном основании, а на многих; это — не отдельная теорема, а вся его философия.

Аристотель в своей метафизике приводит три следующих аргумента, которыми пользовался Платон для обоснования своего учения:

1. Δοῦοι εἰς τῶν ἐπιστηῶν — доказательство бытия идей, отправляющееся от рассмотрения

природы познания, открытой
Сократом универсальности
человеческих понятий.

2. Το εν επί πολλών — то, что обще
всем индивидам данного рода, то,
что вообще отлично от всех этих
частных, преходящих индивидов.
Вещи могут быть подобными между
собою, лишь поскольку они
причастны чему-то общему.

3. Το νοεῖν τι φθαρέντων — всякая
мысль направляется на известный
предмет; мысль универсальна по
природе и, следовательно, не может

иметь конечным предметом частные преходящие вещи. Идеи суть пребывающие непротяженные субстанции, составляющие сущность всех вещей. Они суть причины их бытия и происхождения.

Мы видели, каким образом теория идей являлась результатом диалектики Платона, его теории познания, его этических посылок. Учение Гераклита о "всеобщем течении", по-видимому, столь чуждое миросозерцанию Платона, на деле служило его обоснованию. Все течет, ничто не пребывает в мире явления; *стало быть*, чувственным,

являющимися, изменяющимися вещам
нельзя приписать подлинного бытия.
Стало быть, это бытие принадлежит
чему-нибудь другому, не
чувственному, а умопостигаемому.
Ведь и Гераклит учил, что в потоке
изменения пребывают
тождественными только общие
отношения, общий порядок или
строй, закон или *логос* мира. И
Платон признает, что пребывающим
бытием обладают только *нормы*;
общие виды или формы сущего,
постигаемые умом.

Рассматривая видимые явления, мы
убеждаемся в существовании родов и

видов, общих форм и свойств. Например, во всех деревьях мы замечаем общие признаки — и вместе с тем все видимые нами деревья бесконечно разнообразны. Все эти деревья изменяются, растут и засыхают, но родовые свойства, общие всем деревьям, пребывают точно так же, как и отдельные их виды. Стало быть, есть некоторые общие свойства; и существуют роды и виды, остающиеся вечно и неизменно, между тем, как все частное, единичное проходит и погибает. Отдельные существа мы видим и воспринимаем чувствами, а род мы мыслим; но род есть не

только умопостигаемое понятие: это — нечто реальное, что составляет те общие признаки, которые делают вещи тем, чем они суть; человека — человеком, дерево — деревом. Не то, что изменяется и проходит как чувственные вещи, а то, что пребывает неизменным, общие свойства и отношения, родовые формы обладают подлинной действительностью. Лишь то, что пребывает, есть истинная сущность вещей.

Все частные вещи представляют свой род лишь отчасти. На этом основывается разница между

простым подражанием природе,
копированием ее и ее
художественным воспроизведением:
художник стремится выразить идею
вещи, а не повторить ее случайное
выражение, потому что он сознает
идею, различает ее духовным взором
в самых неясных и неполных,
чувственных ее отражениях.

Так как только идеям принадлежит
истинное, полное бытие, то идеи
суть те цели, те образцы, по которым
создана вся природа. Ибо полнота
бытия есть цель, к которой все
стремится. Всякая сила стремится к
полному своему проявлению, всякое

существо, всякое семя — к полному своему развитию, к полной жизни. И потому каждое существо стремится возможно полнее воплотить, выразить свою идею. Наблюдая развитие организмов, мы видим, как возникают в них родовые признаки; из семени является известное дерево, из спермы, однородной у всех животных, возникают различные по виду и строению существа. Общие родовые идеи являются как бы планом, по которому развивается все существующее. Конец же и цель всего, всякого генезиса или развития, его предел есть полнота бытия, идеальная полнота, которая никогда

не достигается окончательно, но желается всеми существами. Полнота бытия, эта верховная, конечная цель всего сущего, этот высший идеал — есть *благо*. И по учению Платона идея блага именно и есть верховная идея, царица в мире идей, первая причина всего сущего и вместе — венец всей философии Платона. В ней заключается основание и смысл всех прочих идей: как идеал по преимуществу, она объем-лет их всех в совокупности, объединяет собою весь мир идей. "Солнце есть порождение блага, которое оно породило по своему подобию". Ибо то, что благо есть в

умном месте" — εν τοῦ νου — по отношению к чистому разуму и к умопостигаемым сущностям, то солнце есть в видимом мире по отношению к зрению и видимым вещам. "Когда глаза обращены на предметы, которых цвета озарены не солнцем, а ночными светилами, они едва различают их, слепнут, как бы лишённые чистого зрения. Когда же они направлены на то, что освещается солнцем, они видят ясно, и оказывается, что в тех же очах есть зрение. То же самое разумеет и о душе: когда она направляется на то, что озарено светом и сущим, она уразумевает это и познает, и является

исполненной разума. Когда же она направляется к тому, что смешано с мраком, что рождается и погибает, она сбивается, тупеет, переворачивает свои мнения и кажется лишенной ума.

"Итак, то, что дает истину познаваемому и силу познающему, называй идеей блага, причиной знания и истины, поскольку она познается умом.

И, сколь ни прекрасно то и другое, истина и знание, ты справедливо можешь признать эту идею блага

отличною от них и еще прекраснейшею. И как в мире видимом можно признавать свет и зрение сообразными с солнцем, но несправедливо было бы признавать их за самое солнце, так и в мире "умном" справедливо рассматривать истину и знание, как образы блага (αγαθου εἶδη νομίζειν ταυτ ἀμφοτέρᾳ); но считать за благо то или другое — несправедливо, ибо природу блага следует почитать еще выше. Его красота должна быть выше всякого выражения, ибо оно — источник истины и познания и превосходит их красотою..."

"Ты признаешь вместе со мною, что солнце не только делает видимыми все предметы, но что оно дает им рождение, рост и пищу, само не рождаясь? — Конечно. — Так и всему познаваемому благо сообщает не только познаваемость, но и самое бытие, самую сущность, между тем как оно не есть сущность, но по достоинству и мощи стоит выше самой сущности".

Таким образом множество идей сводится к единству, к идеалу блага, как норме всех норм. Сократово "познание блага" получает здесь

высший смысл, объединяет в себе полноту теоретической и практической мудрости. Но этот конечный идеал находится вне мира и отрешен от него. Для характеристики идеализма Платона трудно найти более яркое художественное изображение, нежели то, которое дает сам Платон в VII книге своего "Государства", где он сравнивает земное существование с пещерой, в которой томятся узники.

"Представим себе глубокую подземную пещеру, которая, однако, сверху во всю длину открыта свету.

Вообразим себе, что в этой пещере живут люди, которые сидят там с детства (спиною к свету), скованные по ногам и в тесных ошейниках, которые мешают им оглядываться назад или кверху. Они видят лишь то, Что перед ними, — стену, которая озаряется сверху. Над ними, у входа в пещеру, горит огонь, а между ними и этим огнем идет на высоте дорога, закрытая загородкою наподобие тех ширм, из-за которых фокусники показывают свои фокусы (марионетки).

И вот под этой загородкой идут люди и поднимают над ней изображения

людей и животных, и притом одни говорят, а другие молчат. Что видят узники? Они сидят спиною к ширмам и видят только тени тех мертвых фигур, которые несут спрятанные за ширмами люди. Ибо огонь освещает их сзади, и они отражаются на стене перед узниками.

И, разговаривая друг с другом, не будут ли узники принимать видимые тени за действительные вещи? И если в темнице, прямо против них, будет откликаться эхо, то не будут ли узники думать, что говорят проходящие тени?

Представим себе теперь, что кто-либо из этих узников был вдруг освобожден от оков, встал, начал поворачивать шею, ходить и смотреть вверх на свет. Он почувствует боль в глазах; ослепленный ярким блеском огня, он не будет в состоянии взирать на те предметы, тени которых он видел. И если бы кто стал ему говорить, что прежде он видел лишь мнимые призраки, а теперь, обратившись к сущему и действительному, видит как следует, мог бы он узнавать проходящие предметы, и не считал ли бы он, что виденные прежде тени — истиннее,

чем то, что он видит теперь?.. И если бы его продолжали тащить насильно по утесистому и крутому всходу к солнечному свету, — он бы страдал и досадовал на влекущего и, вышед из подземелья, не мог бы даже видеть предметы, ибо свет солнечный был бы невыносим для него".

Понадобилась бы привычка для того, кто захотел бы созерцать горний мир. Сперва он может смотреть на тени, потом на отражение фигур в воде, наконец на самые предметы; он все еще не может взирать на небо днем; и только ночью, при свете звезд и месяца, он приучается смотреть на

него. Лишь после всего этого он научается смотреть на солнце, не на отражения его в воде или другом месте, а на солнце в самом себе, в его собственной области. И тогда лишь он заключит о нем, что оно управляет временами и летами, управляет всем видимым миром и есть, некоторым образом, причина всего, что он видел с товарищами, сидя в пещере.

Тогда он вспомнит свою прежнюю темницу, свою прежнюю жизнь и прежнюю мудрость... вспомнит своих товарищей по заключению. Он вспомнит о тех почестях и похвалах,

какие тогда бывали воздаваемы им друг от друга, и о наградах тому, кто наиболее быстро схватывал проходящие тени *и внимательно замечал, что обыкновенно бывает прежде и после, и вместе, и отсюда наиболее искусно угадывал, что имеет явиться*. И, вспомнив это, думаешь ли ты, что освобожденный пленник будет завидовать похвалам или судьбе тех, кто в этой тюрьме обладал наибольшим почетом? Не предпочтет ли он, как Ахилл в царстве теней у Гомера, провести жизнь в услужении у бедного землепашца, чем возвратиться к своему прежнему состоянию? — Так.

Лучше принять всякие муки, чем жить, как там живут.

Но допустим, что освобожденный вновь возвращен в темницу, вновь повергнут во мрак после света солнечного. Тогда, если он начнет указывать на прежние тени и спорить со всегдашними узниками, не возбудит ли он их смеха? Они скажут ему., что не следовало вовсе восходить кверху. А если бы кто явился развязать и возвести их, они убили бы того, если бы могли".

Так говорит в "Республике" Сократ...
"Странный ты образ представляешь,
Сократ", — говорит ему Главкон.
"Странный, но похожий на то, в
каком состоянии мы находимся", —
отвечает тот. А в конце раскрывает
смысл сравнения своего:

"Весь этот образ, любезный Главкон,
следует применять к
вышесказанному, уподобив видимый
нам мир темнице в подземелье, а
свет огня в нем — силе
(чувственного) солнца; узник,
выходящий из подземелья и
созерцающий горний мир — душа,

восторгающаяся в "умное место"...
Так я уповаю, и Бог знает, истина ли
моя надежда. Но что полагаю —
полагаю так. В пределах ведения
идея блага едва доступна нашему
взору; но, усматриваемая нами, она
приводит нас к заключению, что она
всем есть причина всего правого и
прекрасного; что в видимом мире
она родила свет и его господина —
солнце, а в умопостигаемом мире
она сама — госпожа, дающая истину
и разум, которые должен видеть
всякий, желающий быть мудрым в
частных или общественных делах".

В этом отрывке мы находим приговор чисто эмпирическому знанию.

Опытное человеческое знание есть лишь *познание последовательностей и сосуществования теней*. Делая такого рода наблюдения, мы научаемся *угадывать* их появления. В приведенном отрывке выразился идеализм Платона, с его презрением к действительности, которая представлялась ему царством теней. Но здесь же мы находим и нравственный принцип его философии — идею блага, царицу всего: лишь тот, кто сможет осуществить эту идею в действительности, имеет право на

имя мудрого. Никто не может реформировать общество, не имея сознания идеи добра... Стремясь к обновлению общества и не имея сознания этой идеи, мы породили бы лишь призрачную добродетель и тем увеличили бы зло.

Моменты развития идеализма Платона

Отвлеченный идеализм не мог дать философу оснований ни для научного объяснения природы, ни для практического воздействия на общество. Но в самой *идее блага*

заклучалось начало для перехода к идеализму *конкретному и практическому*: мир и человек не составляют безусловной границы абсолютного Блага. Оно отражается, осуществляется в мире, оно познается человеком и через его познание осуществимо в человеческом обществе. Все вещи, так или иначе, "причастны" идеям, а следовательно, причастны идее блага и стремятся к ней; все разумные существа причастны познанию, а следовательно, в них возможно высшее духовно-разумное соединение с источником бытия. Во всей природе Платон усматривает

общее влечение к нему —
бессознательное в низших созданиях,
инстинктивное в животных и
просвещенное в человеке: название
этого стремления к блаженству, к
благу или к полноте бытия есть *Эрос*
— имя древнего бога любовного
влечения. В мире животных существ
им обуславливается акт
размножения, посредством *которого*
род осуществляется в смене
индивидов, возникающих и
уничтожающихся; в нем совершается
приобщение преходящей, смертной
природы — вечной и неизменной
родовой идее. В человеке *Эрос*
проявляется, как любовный пафос,

влекущий нас к красоте,
заставляющий нас видеть идеал в
образе любимого существа; и Платон
показывает, каким образом это
прозрение идеала может постепенно
воспитываться философией и
постепенно от созерцания
чувственной красоты возвести
человека к созерцанию моря
прекрасного — умной, бесплотной
красоты. Итак, с одной стороны —
Благо, "чуждое зависти",
сообщающееся, наполняющее все
своими лучами, "умное солнце"; с
другой — Вселенная, притягиваемая
этим солнцем, исполненная все
возрастающим влечением к нему,

отражающая, поглощающая его лучи. Отсюда — возможность *космологии*, т.е. натурфилософии, пытающейся объяснить Вселенную *телеологически*, т.е. из разумных *целей и норм* высшего блага. И отсюда — возможность конкретной *социальной* этики, как учения об объективном осуществлении идеальных нравственных норм в человеческой действительности, в конституции общественного союза. Космологию Платон дает в своем "Тимее", социальную этику — в "Республике".

Но если мир идей мыслится в качестве причины, воздействующей на мир реальный, то, очевидно, он перестает быть чем-то абсолютно ему противоположным, отрешенным от него и неподвижным. Раз идеи понимаются в качестве действующих сил, то представление о них должно измениться. И такое изменение действительно совершается.

Вл. С. Соловьев чрезвычайно остроумно пытался установить связь между различными моментами развития идеализма Платона и событиями его личной жизни.

Первым моментом этого идеализма был идеализм отрешенный, с его резким противоположением идеала и дурной, призрачной действительности. Переходом от этого мирозерцания, сложившегося под впечатлением трагического конца Сократа, к положительному или "практическому" идеализму, в котором противоположность значительно сглаживается, послужила "эротическая эпоха", "пережитая и передуманная" любовь философа. "Благодаря ей он уже не мог вернуться к тому отрешенному идеализму, который равнодушен к жизни и миру. Почувствованная

любовь уже сама по себе снимает, по крайней мере субъективно, безусловную грань между двумя мирами. И для Платона после его эротической эпохи, увековеченной в *Федре* и *Пиршестве*, начинается период *практического идеализма*... Действительность вообще и ближайшим образом человеческое общество становится для Платона предметом не отрицания и удаления, а живого интереса".

Противоположность между пессимистическим, отрешенным идеализмом и оптимистическим, положительным идеализмом, между

тем мировоззрением, которое признает мир "лежащим во зле", и тем, которое в нем видит произведение верховной благодати, образ и подобие божественного мира идей, — замечена правильно. Но тем не менее мы находим у Платона не два миропонимания, а два момента одного и того же мирозерцания, и не два идеализма, а как бы отрицательный и положительный полюсы одного и того же идеализма. Совершенно справедливо, что вначале преобладал отрицательный полюс; но выражение пессимистического настроения, лейтмотив отрешенного идеализма

звучит и в более поздних произведениях, например, в вышеприведенном отрывке из VIII книги "Республики", или в "Федоне", который, как есть основание думать, "написан *после* "эротического" диалога — "Федр".

Во всяком глубоком и жизненном идеализме то сочетаются, то чередуются эти два полюса — отрицательный и положительный; "мир во зле лежит" и "мир в добре лежит" (как произведение верховной благодати) — это два выражения той же веры в идеал этой благодати, которая сознается то в своей чистоте,

в своем отличии от мира,
превосходстве над ним, то в своей
абсолютной преодолевающей силе, в
своем реальном *господстве* над
миром.

"Почувствованная любовь"
несомненно отразилась на
миросозерцании философа; но не
следует забывать, что в самом корне
этого миросозерцания лежит
заповеданный Сократом этический
идеал, который не мог замкнуться в
рамки отвлеченного идеализма.
Кроме этого могущественнейшего
мотива, следует указать на
эстетический мотив, на чувство

красоты, которому Эрос придал
столь могущественное развитие и
заставил философа видеть
отражение идеала в чувственных
формах Вселенной. Наконец, чисто
теоретические мотивы —
затруднения, связанные с
отвлеченным дуализмом, и
возражения со стороны противников,
как Аtnисфен или мегарики, со
стороны друзей, как, например,
Архит и, наконец, среди самих
учеников, академиков, — заставляли
Платона преобразовывать свое
учение. Не забудем, что среди
ближайших учеников Платона почти
20 лет провел Аристотель, один из

главных критиков учения об идеях, который, несомненно, уже в бытность свою в Академии успел выработать некоторые из основных своих критических положений. Быть может, уже в "Софисте" и "Пармениде" Платон считается, между прочим, и с ними [См. Siebeck, Platon als Kritiker Aristotelischer Ansichten, в Zeitschr. f. Philos, u. philos. Kritik.].

Утверждая абсолютную противоположность между миром идеальным и чувственным, Платон признавал первый из них истинно-сущим, второй как нечто "вечно

возникающее и уничтожающееся, но никогда не существующее истинно": в основе своей он сводится к *небытию*. Но в таком случае, в чем же отличие от Парменида? Как спасти хотя бы относительную действительность мира и как сохранить самое *множество* идей в отличие от отвлеченного и неподвижного единства элейской школы, к которому тяготели и мегарские философы?

Единое Парменида немыслимо, невыразимо вовсе, как это признал уже Горгий. Абсолютно единое не исключает, а, наоборот, включает в

себе множество определений. В двух знаменитых диалогах — "Софисте" и "Пармениде" — Платон развивает эту мысль.

"Единое" и "Сущее" — два различные наименования, коим соответствуют различные понятия; приписывая Сущему единство, мы мыслим его как некоторое *целое*, следовательно, предполагаем в нем *множество* частей; далее Сущее, поскольку оно познается нами, сообщается нашей мысли, — действует на нее, движется к ней: постольку, стало быть, оно не есть нечто неподвижное, но нечто живое, действующее. Поскольку

Сущее есть нечто умопостигаемое, оно есть само нечто сродное нашей мысли: и мы не можем мыслить его иначе, как действующим, живым, сродным мысли и разумным. Соответственно, тому и самое *действие* и *движение* представляется нам как нечто сущее, реальное — в отличие от учения элейской школы. Таким образом единое Сущее обнимает в себе множество противоположных определений, которые познает истинный философ, диалектически переходя от определения к определению. Далее Платон настаивает на том, что самое небытие не есть абсолютная

противоположность Сущего: оно есть лишь нечто "другое", отличное от него (ετερον). В этом-то смысле можно сказать, что оно *существует*; и всякое определение, поскольку оно исключает или отрицает другие определения, причастно началу небытия; например, покой *не есть* движение, единство *не есть* множество и т.д. (omnis determinatio est negatio). Таким образом в самый мир идей вносится начало небытия, и постольку "истинно-сущее" Платона понимается, как заключающее в себе свое противоположное, как начало, действительно обосновывающее *свое*

*другое (θατερον). На самом деле оно
есть единое и многое (εν χοα πολλα),
заклучает в себе начала покоя и
движения, тождества и различия.*

В последний период своей
деятельности Платон сближает свои
идеи с числами пифагорейцев, сводя
их к основным категориям единства
и множества, предела и
беспредельного. По-видимому, под
влиянием натурфилософского и
математического интереса, а также
благодаря общению с
пифагорейцами, математиками и
астрономами, как Архит, Евдокс,
Гераклит, Платон пытался сблизить

свою идеологию с пифагорейским учением о пределе и беспредельном (см. "Филеб", одно из позднейших произведений Платона) и с учением о числах, как основных метафизических, умопостигаемых категориях и нормах существующего.

Учение о материи

Идеи вечны, едины и неизменны (το ον αει, γενεσιν δε ουχ εχον), вещи, наоборот, скоропреходящи, множественны и постоянно изменчивы (το γιγνομενον αει, ον σε ουδεποτε); идеи относятся к области

вечного божественного бытия, вещи колеблются между бытием и небытием. Явления суть лишь отражения идей; но такое отражение предполагает особую причину: где то зеркало, в котором они отражаются, в котором дробится и преломляется их вечный свет? Платон признавал, что в природе ничто не объяснимо без разума, ибо нет ничего, что не имело бы свою идею, свою цель. Поэтому во всей природе мы находим замечательную целесообразность и гармонию, видим проявления разума и во внешнем строении природы, и в инстинктах и сознании животных и человека; но вместе с тем мы

находим в природе и нечто отличное от идеи, противоречащее разумному началу. Идеи суть истинные причины всего сущего. Как же объяснить из полноты бытия идей неполное чувственное бытие? И вот наряду с этими двумя порядками сущего — идеями и явлениями — Платон признал третье начало — *материю*. Она и есть то зеркало, та *среда*, в которой *являются*, отражаются идеи. Сам Платон еще не называл это начало тем философским термином (υλη), которым был упрочен за ним Аристотелем. Материя Платона есть в противоположность идее — сама неполнота, само *небытие* (μη ον). Ее

нельзя ни мыслить, ни познавать:
все, что мыслится и познается нами,
познается чрез идеи; материя же есть
противоположность идее, лишена
идеи и представляется нам лишь
посредством отвлечения всяких
идей. Она понимается нами лишь
путем какого-то
"незаконнорожденного
рассуждения". На долю ее
приходится все отрицательное, все
то, что отличает чувственные вещи,
чувственный мир от идей. Поэтому
она определяется как подкладка,
основа всего генезиса, всего
множества видимых форм (γενεσεως
υποδοχη); как пассивное начало,

воспринимающее в себе различные формы (παντα δεχομενη), или, наконец, просто как *область* генезиса — *пространство*, в которое погружен чувственный мир (χωρα).

Таким образом, в этом понятии материя, основа чувственного мира, не является нам ни вещественной, ни телесной. Она невещественна, потому что всякое определенное тело или вещество обладают известной формой и качествами, — что необъяснимо без присутствия идей. Тело обладает фигурой, вещество — общими физическими, химическими и органическими свойствами;

вещество в нашем смысле и вещество в смысле античных стихий есть, по Платону, уже оформленная материя: по его мнению, стихии состоят из правильных геометрических фигур, составляющихся из равнобедренных треугольников (огонь — из пирамид, вода — из восьмигранников и т.д.). Таким образом, физические тела отождествляются с геометрическими. С этой точки зрения, в Платоновой теории вещества также сказывается крайняя противоположность идеализма — материализму: материей самих тел является не вещество, не масса, а геометрическое протяжение. Материя сама по себе

не существует никак: она
немыслима, невообразима без
формы, преломляет и раздробляет их
на бесконечное множество
призраков, изменчивые преходящие
чувственные вещи.

Нетрудно заметить, что материя
Платона является как бы
соединением "беспредельного"
(απειρον) пифагорейцев с небытием
(μη ον) элейцев. В
противоположность творческой
форме — идее, которая ее образует,
материи приписываются лишь чисто
отрицательные определения: все зло,
беспредельность, изменчивость,

ложное множество, — словом, все, чем видимый мир отличается от идеального, все это относится на счет материи. Таким образом, в основании Платоновой физики мы находим пифагорейский дуализм. Но наряду с этим дуализмом Платон выставляет Сократов принцип *телеологического* объяснения природы: исходя из верховного принципа своей философии — идеи блага, Платон хочет из него понять природу, объяснить себе *смысл* всех вещей. Ибо смысл вещей именно и заключается в их цели.

Учение о мировой душе и мироздании

Капитальной задачей физики Платона является естественный вопрос: каким образом идеи осуществляются, воплощаются в материи? И, разрешая эту задачу, Платон пришел к гипотезе позднейших пифагорейцев — к учению о мировой душе, посредствующей между миром вечно-тождественных идей и видимым миром генезиса. Как сказано, Платон с меньшей любовью обращается к физическим

исследованиям, чем к этическим и диалектическим. Достоверному познанию подлежит лишь умопостигаемый мир, а мир явлений подлежит лишь *мнению* (δοξη μετ αισθησεως περιληπτον). В известном смысле можно сказать, что между физикой Платона и его идеологией существует такое же соотношение, как между второю и первою частью поэмы "Парменид", его изложением "мнения смертных" (τα δοχουντα, βρωτων δοξαι) и его учением о Сущем. Разница заключается в том, что Платон, как мы видели, иначе понимал самое "сущее" и соответственно тому иначе

относился и к "мнению", и к чувственному восприятию: оно занимает *середину* между ведением и неведением, как мир занимает середину между бытием и небытием. Поэтому и самое философское умозрение о природе, оставляя форму понятия, облекается в форму конкретного представления, в форму космогонического мифа. Таким взглядом Платона на изучение природы и объясняется полумифический характер его "Тимея" — единственного диалога, посвященного изложению физики Платона.

Создатель мира сего — Бог, вечный, благой. Чуждый зависти, он по своей благодати захотел создать мир, возможно лучший, подобный ему самому [Δπμιουργοῦ ἀγαθοῦ, πατρὸς (Tim. 28 C — 29 A); θεοῦ οὐρανοῦ καὶ γῆς οὐδαμῶς ἀδικοῦ, ἀλλ' ὡς οἶον τε διχατοτάτου (Theaet. 176 C); ἀγαθὸς ὁ γὰρ θεοῦ τῷ ὄντι (Resp. 11 379 B) — вот какие определения дает ему Платон.]. По-видимому, здесь является новое начало — Бог. Мы до сих пор встречались у Платона лишь с идеями и материей, а в этом диалоге находим новое начало, царящее над двумя вышеуказанными. Многие историки думали, что это

лишь мифический образ для объяснения строения мира; но на деле мы имеем основание думать, что Платон признавал единого верховного Бога, отождествляя его с идеей блага, выше которой ничего быть не может, так как она сама выше бытия, служит конечной причиной и первым началом всего сущего и не обуславливается никакою иною высшею идеей или началом.

Но что такое самосущее благо? Платон высказывает нам свой взгляд на него лишь в поэтическом образе, уподобляя благо в мире идей —

солнцу в мире физическом. "Как солнце есть причина видения, а также причина не только того, что вещи видимы, но и того, что они происходят и произрастают, так и добро имеет такую силу и красоту, что не только служит для души причиной знания, но дает вместе истину и сущность тому, что составляет предмет знания; и как солнце само не есть ни видение, ни видимое, но стоит выше их, так и добро не есть ни знание, ни истина, но выше их обоих: они же не суть добро, а только причастны идее добра". Так что, как солнце устроит все в мире физическом, так идея

блага — в мире умопостигаемом
[Так и мегарики отождествляли Бога с
абсолютным.].

Самое создание природы
описывается следующим образом:
Демиург (творец мира) создал душу
мира из смеси пребывающего
идеального и делимого
материального начала — $\tau\alpha\upsilon\tau\omicron\nu$ и
 $\theta\alpha\tau\epsilon\rho\omicron\nu$ (т.е. из бытия и небытия в
платоновском смысле). Он
распростер эту смесь во всех
направлениях, по всему протяжению,
которое впоследствии наполнила
собой видимая Вселенная.

Затем, разделив ее сообразно основным математическим отношениям гармонии и астрономии, он предобразовал в ней орбиты планет и небо неподвижных звезд. Как видите, — совершенно фантастический образ, в котором духовное смешано с материальным и вещественным. Но, если мы постараемся проникнуть в философскую мысль Платона, заключенную в этом мифическом образе, она легко объясняется. Рассматривая Вселенную как живое, одушевленное существо, составленное из материализовавшихся,

воплотившихся родов и видов или идей, он должен был логически допустить посредствующее начало между идеями и материей, начало, сродное обоим этим первоначалам и как бы составленное из них. Без гипотезы "мировой души" невозможно объяснить воплощения идей, приобщения вещей к идеям, устройства, образования Вселенной. В самом деле, умопостигаемые идеи могут быть восприняты только разумным существом или душою; иначе как через ее посредство, как объяснить их видимое воплощение в чувственных вещах? Далее, астрономические и физические

явления подчиняются законам
пифагорейской гармонии,
определяются математическими
соотношениями; самые
элементарные тела, по гипотезе
Платона, определяются
геометрическими фигурами.
Материя сама по себе не может
объяснить этих невещественных
математических отношений: они
должны быть точно так же
предположены в том разумном
начале, в той мировой душе, которая
обуславливает закономерность и
целесообразность космического
строя.

Таким образом гипотеза мировой души представляется необходимым выводом, к которому Платон естественно приходит как из рассмотрения природы вещей, сообразно предшествовавшим космологическим учениям, так и из рассмотрения самих идей в их отношении к природе. Уже пифагорейцы признавали душу за гармонию и число, и для Платона мировая душа была совершенной гармонией и совершенным числом, которые обуславливали математическую правильность мировых явлений.

Существование мировой души доказывается, во-первых, от идеи совершенства целого. Бог создал мир сообразно идее блага, следовательно, осуществил во всем высшее совершенство, с которым нераздельна разумность; но разумность немыслима без души, следовательно, немыслим без души и мир. Второе доказательство — телеологическое. Оно исходит от признания всеобщей разумности в правильном движении небесных светил и, наконец, в нашем собственном духе. Мы видим, что все живые существа в мире обладают сознанием: и, как тела их слагаются

из частиц тех стихий, которые
наполняют Вселенную, так и их
разумность предполагает некоторую
общую разумную мировую стихию.
Наконец, третье доказательство,
вытекающее из рассмотрения
природы движения, подобно тому,
которое мы указали у Анаксагора.
Начало движения нематериально:
душа есть начало движения и
источник его (η δυναμένη αὐτὴ αὐτὴν
κινεῖν κινησίζ) [Также в "Федре" —
κίνησεώς μὲν ἀρχὴ τὸ αὐτὸ εἶαυτο
κινουν (245 D). ...μη ἀλλο τι εἶναι τὸ
αὐτὸ εἶαυτο κινουν ἢ ψυχὴν (245 E)].

Словом, душа признается как необходимое посредствующее начало между разумом и веществом, идеей и материей. Душа есть основание всякого разумного движения и тех образований, которые из него получаются; она вместе с тем есть и источник всякого познания.

Соединяя в себе начала идеальное и материальное, она познает и то, и другое. Она бестелесна и вместе с тем относится к материальному. Она противопоставляется безграничному множеству явлений как идеальное единство, беспорядочному движению — как пребывающее начало меры, закона, порядка. Но

вместе с тем она не изъята из
изменяющегося множества явлений
и движения, но одушевляет мир.
Будучи душою мира, она протяженна
и есть причина движения. Поэтому
во Вселенной, в движении небесных
тел соединены однообразие и
изменение, а в области познания —
усмотрение тождества и различия.
Итак, мировая душа является у
Платона: 1) как движущая сила мира,
2) как идеальное единство мира, 3)
как сознание мира, 4) как
совокупность математических
отношений, сообразно которым
устроен мир, определены расстояние
и орбиты мировых тел, 5) как начало,

через посредство которого идеи воплощаются в материи.

Перейдем к подробностям "повествования" о мире. Смесь, из которой была образована мировая душа, разделена была Демиургом на две части, из которых были образованы два круга, — внешний и внутренний, верхний, соответствующий небу неподвижных звезд, и нижний, соответствующий сферам планет.

Небо и планеты движутся силою мировой души и по ее законам

совершают свои круговые движения, размеренные гармонически.

Движение внешнего круга, или неба неподвижных звезд, направленное к западу, есть движение вечное, всегда одинаковое, и соответствует той части души, которая образована из стихии высшей; самостоятельное движение планет представляет собою низшую стихию: отсюда зависит их разнообразие их орбит и скоростей движения.

Движению неба соответствует и познание: мир движется и в своем движении познает идеальные и материальные начала; он познает

себя самого, вечно возвращаясь к себе самому; он познает идеальные, сверхнебесные начала в движении высших сфер, в которых они отражаются, и он познает временное, чувственное бытие, которое заключается в его низшей области. Как человеческая мысль соответствует движению внутренних органов человека, так и совершенная мысль соответствует совершенному мировому движению. Мир есть, таким образом, блаженное, одушевленное, живое существо.

В частности, в космологии Платона характерно постоянное стремление

объяснить различные части мироздания из идеи блага, из представления о благости Творца, который создает мир по Своему образу, по подобию *идеи блага*, царящей в мире умопостигаемом. Взирая на созданное Им живое существо, Бог захотел сделать его еще более подобным себе и с этой целью создал "подвижный образ вечности" — время. Оно родилось вместе с небом, вместе с движением светил и ими всецело определяется. Солнце служит как бы хронометром Вселенной.

Земля шарообразна, неподвижна и помещается в центре мира. За землей следует сфера, или круг, к которому прикреплена луна, затем — сферы солнца, пяти планет, известных в древности, и, наконец, небо неподвижных звезд [Феофраст сообщает, как передаст Плутарх, что под конец жизни, все более и более приближаясь к пифагорейцам.

Платон признал подобно им центральный огонь, отказавшись, таким образом, от своей геоцентрической теории.].

Любопытно объяснение Платона относительно природы самих

стихий, из которых слагается тело мировой души. И здесь объяснение Платона — телеологическое. Чтобы все явления мира сделать доступными осязанию и зрению, Бог составил мир из земли и огня. Но, так как эти основные стихии взаимно противоположны по своим природным свойствам, то, чтобы связать их, Бог переложил огонь и землю воздухом и водой, с той целью, чтобы идеи могли явиться в вещественном мире, воплотиться в видимых, осязаемых формах.

Дальнейшие подробности Платоновой физики всецело

заимствованы у пифагорейцев. Все стихии образуются из прямоугольных треугольников, которые складываются в правильные фигуры: из правильных пирамид образуется огонь, из восьмигранников — вода и т.п. Эти стихии переходят друг в друга, сталкиваются между собою под влиянием движения. Платон признавал, что стихии имеют несколько видов, например, вода текучая отлична от воды плавкой (металлы). Впрочем, всем этим подробностям своей космологии сам Платон, по-видимому, не придавал абсолютного значения. Везде, где только он касается "мнимого"

знания, он прибегает к мифическим образам (иногда как бы намеренный юмор), чтобы дать почувствовать противоречие между знанием и действительностью.

В дальнейшем изложении Платон переходит к учению о происхождении живых существ. Рассматривая мироздание, Демиург находит его все более и более подобным вечным образам: *мир есть живое существо, вечно блаженное, существующее в бесконечном времени, соответствующее идее жизни*; мир есть чувственное божество, как его называет Платон.

Но для того, чтобы придать созданию полноту, присущую идеальному миру, надо было, чтобы те роды и виды живых существ, которые Бог видел в вечных идеях, явились осуществленными в действительности.

Итак, для полного развития идеи жизни в своем создании Бог приступил к творению живых существ. Их он разделил на четыре вида сообразно четырем стихиям, и первыми создал огненные существа — богов и демонов, которые обладают наибольшим совершенством. Это — видимые

нами звезды, наполняющие небо. Их Платон считал одушевленными божественными существами — представление, свойственное, как мы видели, всем предшествовавшим ему философам. Затем были созданы живые смертные существа, причем первым был создан человек.

Учение о душе

Демиург призвал богов, чтобы они образовали смертную часть человеческого существа, сам же образовал его бессмертную часть — душу. По словам "Тимея", Творец

смешал еще раз идеальные и материальные начала в том сосуде, в котором составлена была мировая душа, и сотворил из этой смеси, менее чистой, чем прежняя, человеческие души по числу звезд небесных. Мысль этого образа — та, что индивидуальные души сродны мировой душе. Они — суть посредствующие начала между идеей и явлением и как таковые образуют и одушевляют человеческие тела, сообщая им разум и познание. Душа есть жизнь; она настолько причастна идее жизни, что смерть не может войти в нее; она обладает простотой, единством, чистотой, разумом.

Души помещаются сначала на звездах, и во время небесного круга каждая душа созерцает надзвездный мир, исполняясь истиной; затем они нисходят на землю по воле Демиурга и воплощаются в человеческих телах [В конце "Тимея": наполненный живыми существами мир есть ξῶον δρατον та δпати πετιεχον, ειχων τοδ νοητοδ φωῶ αισθητοῶ, μεγιστοῶ και αριστοῶ χαλλσιοῶ τε και τελεωτατοῶ.]. Если во время земной своей жизни душа соблюдает свое божественное происхождение и твердо противится влечениям тела, то после смерти его она возвращается вновь на свою звезду. В противном случае,

оскверненная плотью, она переселяется в низшие формы; если затем она не улучшается нравственно, она падает еще ниже, являясь Сперва в теле женщины [При этом все первые души явились в мужском образе.], затем воплощаясь в теле животных и птиц [Порода животных, в которые переселяется душа, зависит от характера, который был у человека при жизни.].

Описание этих превращений в "Тимее" носит юмористический характер, и трудно отделить иронию от серьезного убеждения, как вообще и в других мифах Платона. Учение о переселении душ является у Платона

и во многих других диалогах (например, в "Федре", "Республике", "Федоне"). Другой взгляд на судьбу души выражен в "Федре". Здесь Платон также приписывает душе существование безначальное; она также живет на звездах. Но вселение ее в тело является не следствием воли Демиурга, а результатом вины, греховного падения души.

В человеческой душе с самого начала существуют два влечения: 1) к сродному ей божественному и вечному и 2) к земному, материальному. Эти влечения борются в ней, но неразумное

желание роковым образом увлекает ее из высших сфер к земной жизни. Душа сначала воплощается в человеческом теле; затем, после жизни ее на земле, она в течение 1000 лет либо несет наказание за свои согрешения, за рабство телу, либо вкушает блаженство в награду за воздержание. После трех добродетельных жизней на земле душа возвращается в небесную сферу, оттуда рок через 10000 лет снова ниспошлет ее на землю. Здесь мы опять встречаемся с исконной пифагорейской идеей палингенезии, периодической вечности.

Несмотря на то, что различные диалоги Платона расходятся в изображении будущего состояния души, и некоторые описания ясно носят характер притч, Платон отводит вопросу о загробном существовании очень важное место. Один из самых прекрасных его диалогов "Федон" посвящен вопросу о бессмертии души.

Это учение вытекает из всей философии Платона, из всего ее духа, и потому доказательства в пользу бессмертия души, приводимые Платоном, весьма разнообразны.

Философия и сообразная ей жизнь истинного философа есть отрешение от чувственного, убежденная проповедь высшего, духовного мира как несравненно лучшего, истинного, прекраснейшего. Поэтому Платон не мог и представить, чтобы жизнь духа прекращалась вместе со смертью тела; он в жизни проповедовал умирание, отрешение от плоти, во имя сверхчувственного блага, во имя бесплотной, духовной жизни. Смерть для него была лишь окончательным избавлением от зол, началом новой жизни, ступенью, ведущею в идеальный мир, в который он верил

более, чем в земную
действительность.

Душа бессмертна, как начало
движущее и самодвижущееся,
посредствующее между телом и
идеями. С этой точки зрения
бессмертие души необходимо должно
быть признано, ибо иначе распалось
бы звено мироздания.

Самодвижущееся начало не может ни
быть остановлено в своем движении
самим собою, ни разрушиться чем-
либо внешним, ибо в таком случае
нарушился бы закон мирового
движения, распалось бы небо,
уничтожилась бы всякая связь, вся

гармония в мире. Каждая душа служит звеном, связью Вселенной, подобно душе мировой.

Наконец, бессмертие души есть для Платона нравственное требование: к метафизическим доказательствам примешивалась и вера в загробное возмездие, в торжество божественной правды. В "Горгии", "Федоне" и X книге "Республики" Платон в поэтических образах описывает загробный суд над душою.

Далее, в самом сознании человека Платон находил доказательство

вечности души. Платон признавал предсуществование души, которое он доказывал из рассмотрения природы человеческого знания. Платон учил, что всякое знание есть *припоминание*, а иначе оно немыслимо. Знание универсально; общие понятия сходства и несходства, тождества, различия, множества, величины и пр., без которых мы не можем признавать и судить о чем-либо, не даются нам опытом, но обуславливают собою всякий возможный опыт. Мы должны *иметь* их, чтобы судить о данных предметах. То же следует сказать и о всех истинных общих знаниях

человека. Откуда мы знаем общее и безусловное, если наш внешний опыт ограничен отдельными предметами и если наша душа есть частное, преходящее существо? Истинное знание, по Платону, черпается не из внешних впечатлений, а изнутри души. И душа, которая приобретает такое знание, находит его в себе самой: если же в ней пребывает истинное знание, как она может быть временной и преходящей?

Если мы начертим геометрическую фигуру перед человеком, который не изучал геометрии, то мы можем уяснить ему геометрическую

теорему. Это доказывает, что знание *потенциально* заключается в каждом человеке, а раскрытый перед нами чертеж напоминает ему об этом знании. Это есть то знание, которым обладали наши души, созерцая идеи в надзвездном мире. Имея перед собой смутное подобие их, мы умственно возсоздаем тип, как мы постигали его в том мире, — таким путем появляется знание. И чувственная красота, и добро человеческих поступков, наводя на мысль о высшей красоте и благе, свидетельствуют о том, что в нас таится знание вечной красоты и правды. Содержание знания вечно, а

следовательно, вечно и само знание, вечна и душа, вмещающая его в себе. А в силу рокового круговорота генезиса, предсуществование души, ее предвечность, служит доказательством ее будущей вечности. Если загробное существование переходит в земное, то и земное переходит в загробное. Другое доказательство основывается на том, что душа по идее своей есть жизнь. Душа относится к жизни, как огонь к теплу; как огонь немыслим без тепла, так и душа немыслима без жизни, Ибо она есть то, что оживляет, дает жизнь. Как всякая вещь исключает из себя свою

противоположность, так и душа по своему существу отрицает то, что противоречит всем ее определениям, т.е. смерть. Далее, душа неразрушима по простоте своей природы. Все сложное имеет раздельное бытие в пространстве, доступно внешним чувствам — душа же невидима и неосязаема. Все сложное не имеет собственной жизни, собственного движения, ибо его движение механически слагается из суммы движений его элементов: душа живет и движется от себя. Все сложное изменяется, — душа неизменна. Итак, она есть сущность простая, а

следовательно, неизменная,
неразложимая и неразрушимая.

Переходя к взглядам Платона на
состав души, мы должны заметить,
что душа у Платона разделяется на
две части (μερη): одна — вечная,
духовная — το θειον, другая —
телесная, смертная — το θνητον,
которая, в свою очередь, распадается
на лучшую и худшую часть
(отделенные друг от друга
грудобрюшной преградой) —
человеческое в нас и скотское.
Божественная часть — дух, разум
(λογος, nous, το λογιστικον) —
составляет сущность человеческой

души; она помещается в голове [Первоначально божество, согласно мифу Платона, и создало одну лишь голову, которой была дана круглая форма наподобие мирового тела. И только впоследствии было привешено к ней туловище.]. Вторая часть души — θυμός, мужественная воля, страсть, но страсть благородная; она предназначена самой природой на помощь разуму и склонна подчиняться ему, будучи наделена инстинктивным влечением ко всему доброму и высокому. Наконец, третья часть — похоть, желание (ἐπιθυμία, το ἐπιθυμητικόν) — страсть животная, слепая,

совершенно чуждая разумности; ее мы должны с помощью $\theta\upsilon\mu\varsigma$ а держать в подчинении разуму.

Таким образом и в психологии Платона мы находим то же тройственное деление, что в физике: $\theta\upsilon\mu\varsigma$ посредствует между божественной и животной частями нашего существа.

Этика Платона

Вся философия Платона носит этический характер. Этика Платона рассматривает, во-первых, природу

высшего блага, а затем осуществление этого блага сначала в действительности единичного человека (учение о добродетели) и, наконец, в деятельности общества (политика).

Я уже указал на те различные ступени, через которые прошло развитие нравственного мирозерцания Платона. Сначала "наивный эвдемонизм", который высказывается в "Про-тагоре" и согласуется с учением Сократа: "благо" (τ αγαθόν), как единство добродетели и счастья, прекрасного и полезного, доброго и приятного.

Затем — разрыв с таким наивным эвдемонизмом во имя требований абсолютной морали, которая высказывается в "Горгии". Во имя этих требований обличается весь нравственный строй афинского общества, осудившего себя в смерти Сократа. Идеал абсолютной объективной правды противопоставляется чувственным влечениям человека: *доброе* противопоставляется *приятному*. Вера в конечную гармонию добродетели и счастья, правда, остается; но идеал абсолютной правды, абсолютного добра, приводит философа к признанию иного, сверхчувственного

мира, обнаженного от плоти, где эта правда живет и раскрывается в своей полноте. В "Горгий", "Феэтете", "Фэдоне", в VI и VII книгах "Республики" мораль Платона получает аскетическую тенденцию, требуя очищения души, отрешения от мира, от чувственной, светской жизни. Высшее благо, идея блага, которая выше всего, находится вне мира. Следовательно, и высшая цель нравственности находится в мире сверхчувственном; и ее можно достигнуть лишь отречением от всего чувственного. Душа получила начало не в земном, а в высшем мире. Жизнь в чувственном теле рождает для нее

множество всяких бедствий и зол. Чувственный мир есть область несовершенная, полная зла и беспорядка; и задача человека — в том, чтобы возвыситься над ним и всеми силами души стремиться к уподоблению Богу, который ни с чем злым не соприкасается (из "Теэтета"). В "Федоне" Платон говорит, что высшая задача человека заключается в освобождении души от всего телесного, в ее сосредоточении на себе, во внутреннем мире умозрения, которое имеет дело только с истинным и вечным. Лишь этим путем душа может восстать из своего падения в чувственный мир и

возвратиться к прежнему состоянию. Философия есть очищение (χαθαρσις), поскольку она освобождает нас от страстей и желаний и всего более отрешает душу от тела. Но только смерть дает нам окончательное освобождение от зол. Здесь — явные эстетические черты: отречение от мира, бегство от мирских интересов и забот, уподобление божеству, умирание для плоти, которая представляется могилой духа. Стоит еще припомнить знаменитое сравнение земного бытия с подземной темницей, и мы получим полную картину аскетической проповеди,

впервые явившейся в Европе в учении Платона.

Но этой тенденцией, как я уже сказал не исчерпывается этическое учение Платона; наряду с ней является старая примиряющая эвдемонистическая тенденция, которая сказывается все сильнее в старческих произведениях нашего философа — в диалоге "Филеб" и в "Законах". Впрочем, она наблюдается и раньше. С одной стороны, в самой чувственности Платон открывает эрос, стремление к идеалу в вечной полноте бытия, в высшей красоте. С другой стороны, он хранит

практическую задачу, завещанную Сократом, задачу реформы, перевоспитания общества.

Благо не только заключается в себе самом, но оно осуществляется и в действительности. Оно есть творческое, божественное начало, чуждое зависти, которое, как солнце, дает всему и свет и жизнь. Оно есть не только вечный идеал, но и действительное благо отдельного человека и общества, дающее им счастье или блаженство (ευδαιμονία). Задача философа, обращающегося не к богам, а к живым людям, состоит в том, чтобы их в этом убедить; он

должен показать, что добрая и прекрасная жизнь есть вместе и наиболее полезная, и наиболее приятная и счастливая. Мы видели, что философия Сократа носила эвдемонистический характер; он, как и все следовавшие за ним школы, отождествил благо со счастьем. То же делает и Платон. В чем же заключается благо человека?

Заключается ли оно в наслаждении или в разумности человека? Разбирая этот вопрос, Платон подвергает критике как учение гедонистов, так и учение киников.

Удовольствие без разума не есть совершенное благо, ибо оно незаконно, недостаточно, не довлеет себе, не "ἰχάνον". Жизнь, проводимая в наслаждениях без познания, без разума, есть скотская, животная жизнь. Однако и одно обладание разумом само по себе еще не доставляет счастья. Бесстрастная атараксия киников, как состояние чисто отрицательное, не может никого удовлетворить и хотя оно и может быть божественно, но не может составлять высшего предмета человеческих стремлений. Итак, истинное человеческое благо — не в одном удовольствии, но и не в одной

разумности. Всего лучше μῆτορ βίος — жизнь, смешанная из обоих элементов. Но который же из них должен преобладать? Удовольствие не должно господствовать в человеке: оно относится к материальной природе, к области "безграничного" (απειρον); взятое само по себе, оно постоянно колеблется между недостатком и избытком, оно ненасытно, неустойчиво и не доставляет спокойствия. Разум же дает меру и предел (πέραρ) безграничному, вносит порядок, закон и систему, будучи сроден высшему верховному разуму, сознанию блага, конечной

причине мироздания. Поэтому

разуму должно принадлежать руководство в жизни человека.

Если удовольствие есть высшее, безусловное благо, то выйдет, что человек тем лучше, чем более он наслаждается, а человек несчастный, хотя и добродетельный, должен считаться дурным. Далее, по учению гедонистов, самые сильные удовольствия суть физические, между тем эти последние неразрывно связаны со страданиями и предполагают их. Они возникают посредством удовлетворения потребностей и имеют отрицательный характер

прекращения той или другой мучительной потребности, нужды, того или иного страдания (например, прекращение голода и т.д.). Такие удовольствия, обусловленные нуждою, страданием, не могут быть чем-либо ценным сами по себе. Это чисто относительные, нечистые, смешанные удовольствия, которые столь же легко обращаются в свое противоположное, когда наступает пресыщение.

К числу чистых удовольствий, которые не смешаны со страданием, принадлежат удовольствия эстетические и те, которые мы

черпаем из познания. Наилучшая жизнь состоит в разумном соединении духовного и чувственного, в сочетании разума с удовольствием: *высшее благо есть мера*. Платон вернулся к исконному греческому идеалу. Благо обнимает собою все, что прекрасно, совершенно (ἰκανον, αὐταρχεῖς), в чем осуществляется мера — все μετρίον καὶ χαίριον, затем сродное мере — разум (νοῦς, φρονησις), познавательную деятельность науки, искусства (δοξαὶ ὀρθαὶ καὶ τέχναι), наконец, часть удовольствий, украшающих человеческую жизнь.

Таким образом Платон приходит здесь к иному выводу, чем в "Горгии" и "Федоне". Там он учил, что надо искать счастья в бегстве от мира, а здесь является идеалом *χαλοχαθια* — мера, обуславливающая собою и добродетель, и здоровье души, и счастье человека. Платон возвращается к эвдемонизму своего "Протагора" и в "Законах" (V, 5 — 6) проповедует добродетельную жизнь, как наиболее приятную и счастливую. Здесь, как и в "Протагоре", он признает, что правильный расчет или верно выведенный баланс удовольствий и страданий, заключающихся в

отдельных образах жизни, склоняет разумный выбор в пользу нравственной, добродетельной жизни, как жизни наиболее приятной и счастливой. Как здоровье есть добродетель или доблесть тела, так добродетель есть здоровье и красота души. Поэтому она безусловно желательна сама по себе, независимо от всяких внешних побуждений, от каких бы то ни было наград в этой жизни или будущей — все равно. Но вместе с тем она неизбежно, по существу своему, связана со счастьем, и постольку она имеет ценность не только для бесплотного ума или для богов, но и

для людей. В своем учении о добродетели Платон сначала следовал Сократу, отождествляя ее со знанием и утверждая единство всех добродетелей. Но потом мало-помалу он отклонился от Сократа и наряду с его философской добродетелью стал признавать и другую *добродетель*, основанную не на знании, а на правильном представлении. Уже в "Меноне" Платон признает относительную ценность такой нефилософской, обычной добродетели: она обуславливается правильным воспитанием, верными, хотя и безотчетными принципами,

царящими в душе человека, его природными склонностями. В "Республике" Платон признает эту "обычную" добродетель на ряду с совершенной добродетелью, которой она предшествует, подобно тому как музыкальное и гимнастическое образование предшествует научному. Самый грех является уже не только следствием невежества и заблуждения, но и результатом недостатка самообладания или господства над неразумным влечением смертной части человеческой души. В "Республике" же он признает четыре рода добродетели, исходя из деления души

на три части. Во-первых, добродетель разума — мудрость (δοφια), посредством которой разум господствует в жизни; она помогает правильно познавать цель жизни, подлинное добро, и осуществлять его на практике. Добродетель воли (θυμοζ) есть мужество (ανδρεια), как определяет его Сократ. Поддерживая разум в борьбе со скорбями и удовольствиями, она подчиняет их его решениям, указывающим, чего следует бояться и чего не следует. Добродетель желательной части души есть умеренность — σωφροσυνη, безусловное подчинение неразумных страстей указаниям

разума. Наконец, общая добродетель, гармонически обнимающая собой действие всех трех упомянутых добродетелей, есть справедливость — *δίκαιοσύνη*, которая состоит в том, чтобы каждая часть души исполняла свою задачу — *τα ὀφεία πράττειν* — и не выходила из ее пределов.

Водворившись в душе, справедливость производит то, что каждая часть души исполняет свое дело: разум повелевает, воля осуществляет его повеления, страсти подчиняются положенным им границам. Такое гармоническое, закономерное согласие наших душевных сил и способностей есть в

одно и то же время благое и счастливое настроение человеческой души. Добродетель есть высшее благо, несправедливость — худшее зло.

Республика Платона

Платон признает индивидуальную этику односторонней и недостаточной: она требует восполнения и находит его лишь в этике социальной. Основные вопросы о благе человека, о его высшей цели, о добродетели и справедливости не могут быть

разрешены помимо социальной этики. Ибо "справедливость" обнимает в себе систему нормальных отношений человека как к себе самому, так и к своим ближним, к обществу, которому он принадлежит. Идея добра и справедливости универсальна, и потому она должна осуществляться не только в личной жизни человека, но и в общественном союзе людей. Чтобы понять, что такое справедливость, недостаточно рассматривать ее в малом — в душе отдельного человека; надо читать ее там, где она начертывается крупными буквами, — в организованном человеческом

обществе, в государстве, которое не имеет без нее истинного здоровья. Добродетель личная нуждается в воспитании; она должна быть воспитана обществом. Но и добродетель самого общества также нуждается в воспитании. И чем более Платон открывал недостатков в существующем государственном строе, тем сильнее желал он его коренной всеобщей реформы. Устройство государства определяется его целью — господством справедливости, высшего блага. Лишь то государство истинно, достойно этого имени, которое устроено сообразно этой цели,

основано на ясном сознании истинного идеала. Всякая другая форма, основанная лишь на удовлетворении насущных материальных потребностей человека, не истинна.

Государственный союз возникает в силу естественной необходимости взаимопомощи и взаимозащиты. Общество тем совершеннее, тем более развито, чем совершеннее развит в нем принцип разделения труда, который позволяет каждому посвящать себя одной деятельности, одному призванию, находя в деятельности других восполнение

своей собственной. Культурное развитие Афин, необычайное техническое совершенство, достигнутое ими в различных сферах искусства и промышленности, обуславливается именно этим разделением труда. Оно обуславливается самой природой человеческой деятельности, самим разнообразием способностей человека, и постольку оно представляется *справедливым*: всякому свое дело, свое призвание на пользу личную и общую; и каждый должен делать свое дело, отправлять свою функцию в общественном организме, не вмешиваясь в

посторонние дела и обязанности (τα
εαυτου πραττειν και μη
πολυπραγμονειν).

Но в Афинах, как и в других
греческих государствах —
демократических в особенности —
этот принцип нарушается в самом
главном из всех дел, в самой важной
из всех функций общественного
организма — в деле управления
государством и в государственной
службе, в которую вмешиваются без
различия ремесленники всяких
цехов, воины, купцы, крупные
собственники, иногда простая чернь.
Между тем как всякое ремесло или

искусство требует специальных знаний и подготовки, самое великое "царственное искусство" — βασιλική τέχνη — не требует, по-видимому, ни знания, ни специального воспитания и подготовки: к нему всякий считает себя призванным, кто только имеет возможность достигнуть власти. В одних государствах власть попадает в руки богатых, в других — в руки бедных; и здесь и там правящие классы преследуют свои личные интересы, а не благо целого, которого они не знают. С точки зрения индивидуалистического эгоизма, захват власти представляется высшим благом, обеспечивая

удовлетворение страстей. Но рассмотрение жизни обществ показывает, что борьба классов обуславливает разложение общественного строя, ослабление и гибель государства и самих правителей, ведя их к неизбежным катастрофам. Эта катастрофа естественна, поскольку самый строй государства, противный разуму и природе и не направленный к общему благу, заключает в себе начало разложения.

Отсюда мысль Платона — образовать и воспитать путем социальной подготовки особое служилое

сословие, правящий класс, ремесло и призвание которого состоит *исключительно* в государственной службе — военной и гражданской. Нечто подобное он видел в спартанской аристократии: военные успехи спартанцев в значительной степени объясняются специально военным характером и воспитанием этой аристократии, воинской дисциплиной, проникавшей весь ее строй. Но спартанская аристократия все же была политической партией, которая преследовала свои сословные, родовые и имущественные интересы, господствуя над остальными.

Правящий класс Платона не есть привилегированное, а служилое сословие; чтобы быть совершенным стражем общегосударственных интересов, оно не должно преследовать никаких частных, сословных, семейных или имущественных интересов. И весь проект философа рассчитан на то, чтобы уничтожить всякий своекорыстный интерес в сословии "стражей", путем воспитания и коммунистического строя жизни. С этой целью он прежде всего упраздняет в этом классе всякую частную собственность — в отличие от промышленного и

земледельческого класса. "Стражам" запрещено касаться золота и серебра или иметь что-либо свое: они имеют общий стол, общие жилища, и, поскольку вся деятельность их направлена на общую цель охранения государства от внешних и внутренних опасностей, низшие сословия — класс управляемых — доставляют им все необходимое. "Стражи" ведут лагерную жизнь, воспитанные в суровой простоте, чуждые всякой роскоши или изнеженности. Сами женщины подчиняются всецело той же дисциплине.

Уничтожив частную собственность, Платон упраздняет и семью, чтобы всецело заменить и семейные интересы общегосударственными. Только при условии общности жен и детей достигается совершенное единство граждан, единство интересов. Только там, где никто не называет ничего "своим" или "не своим", исчезают алчность, корысть, любостяжание, раздоры и тяжбы. Задушевность семейных связей переносится на государство, всеобщее братство делается реальным.

Уничтожая семью в классе "стражей", Платон вовсе не предполагает беспорядочность полового сожительства. Признавая, что в совместной жизни мужчин и женщин, "не с геометрической, а с эротической необходимостью", явятся связи, он считает нужным подчинить их строгому контролю государства с целью воспрепятствовать вырождению военного класса. Женщины производят детей от 20 до 40 лет, мужчины — от 25 до 55; браки устраиваются правителями путем тщательного искусственного подбора брачащихся — с целью произведения

наилучших детей в определенном числе, сообразно потребностям по́лѣа. Браки торжественно освящаются в установленные празднества — одновременно между всеми предназначенными в данный срок женихами и невестами. Всякий ребенок, прижитый вне брака, считается незаконным и отвергается. Женщины принадлежат не каждому в отдельности, но государству, которое распределяет жен и мужей во взаимное временное пользование [За пределами 40 лет для женщин и 55 для мужчин им разрешаются половые отношения за исключением кровосмешения между родителями и

детьми. Степени родства определяются так: всякий ребенок, родившийся между 7-м и 10-м месяцем после торжественного заключения брака, считается ребенком всех тех мужчин и женщин, которые тогда вступили в браки. По-видимому, брак заключался на время, а не на всю жизнь; отличившиеся на войне пользовались особыми преимуществами: на них чаще падал выбор, и им приготавлилось большее число браков (Resp. 468 C).], сортируя браки. Дети также должны быть общими, то есть составлять собственность всего государства. Тотчас же после рождения они

отнимаются у матерей и отсылаются в особое учреждение, где им назначаются особые няньки. При этом принимаются всевозможные предосторожности, чтобы ни отец, ни мать не узнали своего сына, но все считали бы друг друга родственниками, почитая в старших отцов и матерей и признавая в младших своих детей.

Далее Платон предполагает уничтожить и различие в социальном положении полов. Оба пола равно способны к политической деятельности. Так, в армии своего государства он допускает амазонок и

в оправдание равенства между мужчинами и женщинами для военной службы приводит в пример охотничьих собак, которые без различия пола делают свое дело. Женщины высшего класса у Платона не занимаются хозяйством. Чтобы уничтожить семью и частную собственность, надо превратить женщину в амазонку. Платон остается верным себе и в "женском вопросе": он уравнивает женщин с мужчинами не в интересах женщин, а в интересе своего государства, которому подчиняется все.

Главнейшая задача государства есть истинное воспитание детей. Каждый уже с детства готовится к своей будущей деятельности, будет ли он причислен к классу философов, или воинов, или ремесленников.

Назначение в то или другое сословие зависит от усмотрения и выбора сведущих правителей. Будущие правители и попечители подготавливаются к своему призванию обучением математическим наукам, музыке и гимнастике. Мальчики и девочки получают одинаковое воспитание.

Про гражданские отношения низшего класса управляемых, класса земледельцев, промышленников, Платон не говорит ничего, предоставляя самим правителям нормировать эти отношения. Законы или не нужны при таком идеальном правительстве, или бесполезны, так как помимо его они все равно не проникнут в жизнь. Граждане низшего класса, которые гораздо численней своих "стражей", пользуются частной собственностью; но задача истинного правительства состоит в том, чтобы воспрепятствовать развитию пауперизма и скоплению капитала в

частных руках, поскольку и то и другое дурно отражается на производстве, на развитии техники и нарушает гармоническое равновесие общества.

Таким путем достигается внутреннее органическое единство государственной жизни, которого Платон не находил ни в одном из греческих государств, раздираемых борьбою партий, сословных и имущественных интересов.

Государство должно быть таким же внутренне единым целым, как тело живого существа: граждане должны чувствовать себя членами этого тела,

членами друг друга, восполняя один другого.

В таком государственном организме и осуществляется *справедливость*. Как в душе отдельного человека справедливость заключается в том, чтобы каждая способность исполняла свое назначение, соблюдая правильное гармоническое отношение к другим способностям, так точно и в государстве справедливость заключается в οἰκευπραγία, т.е. в том, чтобы всякое звание и сословие соответствовало своему назначению, отправляя свои специальные обязанности. Сам

Платон сравнивает эти сословия со способностями человеческой души. И если каждое звание имеет свою специальную задачу, то справедливость должна одушевлять собою все общество в его целом; от правителей требуется мудрость, от воинов — мужество, от низшего класса, посвятившего себя материальной деятельности, — воздержание и самообладание, и от всех справедливость и самоподчинение государству, общему благу (Tim. 18 AB; Resp. 441 CD).

Но каково *идеальное* условие для осуществления и сохранения такого

государства? Высшая власть в нем должна принадлежать тем, кто вполне овладел "царственным искусством", кто ясно сознает идеал справедливости, идею добра и способен к ее со-знательному, последовательному осуществлению в обществе; к такому ясному сознанию идеала способны лишь философы, которые поэтому одни могут быть истинными политиками. Если философы не сделаются правителями или правители не обратятся в философов, то не будет конца потрясениям и бедствиям государства. Нужны особенные качества и особенное воспитание,

чтобы сделать человека способным к истинному управлению гражданами. Но Платон считает невероятным, чтобы все граждане могли достигать этой ступени: слишком властно царит в людях корысть и сила страстей (το φιλοχρηματον, εὐθυμητιχον). Лишь через посредство внешней силы масса граждан может сдерживаться в границах воздержания (σωφροσυνη), меньшая часть способна к совершенному самообладанию, то-есть к мужеству (ανδρεια), и только очень немногие обладают добродетелью разума — мудростью (σοφια).

Таким образом и в политике мы находим тройственное деление, аналогичное делению души на три части. Есть люди — их очень мало, — которые способны познавать истину, проводить ее в личной и общественной жизни; таковы должны быть истинные правители — οἱ ἀρχόντες, γένος βουλευτικόν. Другие по своей природе способны к самообладанию и мужественной борьбе со злом как внутри себя, в сопротивлении страстям и искушениям, так и в общественной деятельности; таких людей сравнительно больше, и они составляют класс тоже

привилегированный — ἐπιχουροί, γενοὺς ἐπιχουρίχον, воины и надсмотрщики. Наконец, следуют земледельцы — γεωργοί, γενοὺς χρηματιστήχον, люди, заботящиеся только о материальных выгодах, не могущие познавать истину и управлять собою; поэтому они должны служить высшим классам и во всех своих действиях направляются ими. "Мудрые" должны править неограниченно, "храбрые" должны блюсти цельность государства, следуя указаниям "мудрых"; им принадлежит исполнительная власть. Наконец,

третий класс должен беспрекословно им подчиняться.

Философы воспитываются с детства из числа наиболее способных "стражей", но вступают в коллегия верховных правителей не ранее пятидесятилетнего возраста, испытанные до того времени в исполнении общих обязанностей стражей — на войне и в гражданских должностях. Они должны быть тверды в своих правительственных убеждениях, умудрены опытом и избираются самопополняющеюся коллегией правителей лишь в том

случае, если докажут свои способности.

Такова конституция идеального государства, в котором художественно осуществляются идея справедливости. Оно истинно, едино благодаря нравственной солидарности граждан. Его сила и крепость — не в большом объеме, не в числе граждан, которое должно быть ограничено (ибо в большой массе людей идеальный полїз неосуществим); сила Платонова "государства" — именно в этом совершенном единстве, которое дает ему преимущество над всеми

действительными государствами, раздираемыми внутренними раздорами. Одна тысяча "стражей" есть уже самое сильное из всех войск, как по своей дисциплине, по своей военной специализации и подготовке, так и потому, что она всегда найдет себе союзников, уступая им военную добычу или опираясь на какую-либо из враждующих партий в неприятельском государстве [Впрочем, Платон высказывает мысль, что всякая война между греками есть лишь междоусобие: поэтому идеальное "справедливое государство" не допускает

опустошения и разрушения греческих городов даже во время ушибыцы, имея в виду ее конечное прекращение и умиротворение. Подобно Исократу и многим другим современникам Платон мечтает об объединении эллинов для совместного военного предприятия против "варваров". *Рабами* могут быть только *варвары*, а не эллины.].

Что же представляет из себя государство Платона? Утопия это, или проект? Не забудем, что в глазах Платона истинный идеал реальнее ложной действительности. Он обладает высшею правдой сам по

себе, независимо от того, осуществлен ли он в действительности, или существует только "в небесах"; он один естественен, вытекая из истинной природы человека. Если действительные государства не согласны с этим идеалом, тем хуже для них: заключая в себе нечто противное разуму, правде, природе человека, они осуждены на гибель.

Какие же надежды мог питать Платон на осуществление своего государства? Не забудем прежде всего, что оно осуществляется не в народе, а в ограниченном греческом

полисе. Отдельные черты его носят дорийский характер (строй военно-служилого класса, сиссития, подбор детей, лагерная жизнь, суровый консерватизм воспитания, гимнастика женщин, и пр.) [Любопытно сравнение Платона с трактатом Ксенофонта о Лакедемонском государстве.], при этом наиболее радикальные реформы (коммунизм) касаются лишь сравнительно небольшого числа граждан — "стражей" (желательно всего одна тысяча). Но и эти радикальные реформы вводятся в жизнь в самую природу стражей, путем чрезвычайно разработанной

системы воспитания, имеющей по преимуществу эстетический и нравственно-дисциплинарный характер. Единственная надежда на осуществление идеала — в воспитании властителя, в передаче власти в руки философа или философов.

Тем не менее идеал совершенного общества, поглощающего все частные интересы, имущественные и семейные, правительство философов, ведающих полноту божественной истины, и воинов, им подчиненных, — весь этот план истинного государства не мог

осуществиться в греческой жизни, но в некоторых чертах своих оказался пророческим. В средние века мы находим Церковь, проповедующую отречение от мира, монашество, отрекшееся от собственности и семьи во имя высшего божественного блага, во имя высшего небесного царствия, в котором все люди суть члены единого тела. В средневековом строе Европы мы находим троякое деление общества, соответствующее мысли Платона; духовенство, провозгласившее себя единым носителем божественной правды, требовавшее безусловного подчинения себе светского меча.

Место второго класса заняли светские владыки, рыцари и князья, признававшие себя слугами духовной власти; наконец, вся остальная масса народа представляла из себя низший класс, деятельность которого исчерпывалась торговлей, промышленностью и земледелием.

Последний период философии Платона

В последний период своей философской деятельности Платон значительно отклонился от своих прежних начал и сблизился с

пифагорейцами как в силу личных симпатий, так и в силу философских побуждений. Сведения об этом последнем периоде мы почерпаем из Аристотеля, который слушал Платона в эту эпоху, и из позднейшего сочинения Платона — "Законы".

В метафизике Платона произошли следующие изменения: он отождествил свои идеи с числами пифагорейцев и, подобно им, признал началом всего сущего элементы чисел — "единое" и "беспредельное". Из этих начал образуется не только все чувственное

множество, но и самые идеи, которые Платон признавал идеальными числами (αριθμοί νοητοί). Единое (το εν) отождествляется с *сущим* и с *благом*, является образующей причиной всех вещей; беспредельное — с материей (υλη) и получает все ее отрицательные свойства. Это — начало раздвоения, делимости (Платон называет его также неопределенной двойцей — δυαζ αοριστοζ); как противоположное первому это — начало отрицания, множества, несовершенства, зла, — как у пифагорейцев.

Уже ранее Платон ставил математическое познание посредине между чувственным и умозрительным; в то же время он признавал мировую душу, как принцип всех математических отношений, всякой меры и пропорции в природе, посредствующим между идеями и вещами. Теперь он пошел далее: число, как начало единства и множества, является ему началом всего сущего, идей и вещей. И его ученики развивают целую систему фантастической арифметики. В отличие от пифагорейцев, Платон различал между идеальными

числами и числами
математическими; последние
слагаются, составляются из
однородных единиц, между тем как
первые — непроеизводны (идеальное
"четыре" не есть *сумма* четырех
отдельных единиц, а нераздельная
четверица, "идея четырех", и т.д.).

Еще большую переменную мы находим
в политическом учении "Законов". В
этом сочинении Платон отказывается
от прежней несбыточной мечты и
стремится приблизиться к
действительности. Он предлагает
ряд законов, ряд мер для реформы
государственной жизни, не

нарушающих ее действительных условий. Платон по-прежнему видит в добродетели высшую цель государства, по-прежнему признает коммунизм наиболее справедливым порядком общественной жизни. Но он уже потерял надежду на осуществление правления философов: он убедился в том, что идеальное государство, в котором нет ни семьи, ни частной собственности, мыслимо лишь среди богов и сынов божиих (Legg. 739 D). Законы по-прежнему должны основываться на разуме и знании истины; но они должны соотноситься со страной и народом. Платон понижает свои

требования; от правителей он требует лишь мудрости и благоразумия (φρονησις), а не философии. Добродетель, составляющая цель государства, понимается уже в обыденном смысле и должна воспитываться равномерно во всех гражданах.

Прежнее строгое деление на классы уничтожено; полноправные граждане все участвуют в управлении. Этим достигается согласие и свобода, изгоняется зависть и вражда. Ибо главная цель государства — мир и свободное согласие. Военские добродетели, игравшие прежде столь

важную роль, занимают самое низшее место; наряду с разумом господствует свобода и дружба; везде царит пифагорейский идеал меры и гармонии. В истинной конституции разумно соединены свобода и порядок, демократические, аристократические и монархические принципы. Солонова конституция повлияла отчасти на этот поздний проект Платона.

Его новое государство есть республика, во главе которой стоит совет (βουλή) из 360 ежегодно избираемых членов, в важнейших случаях (например, при издании

новых законов) созывается народное собрание (εχχλησια). Граждане распадаются на четыре имущественных класса, причем ценз дает некоторые преимущества высшим классам. Полноправные граждане не занимаются ни земледелием, ни торговлей, ни ремеслами. Частная собственность регулируется государством, которое дает гражданам определенные наделы, обрабатываемые рабами. Резкие имущественные различия смягчаются; в государстве не должно быть ни чрезмерного богатства, ни нищенства. Максимум всего в пять раз превышает минимум имущества.

Брак и семейная жизнь также подчиняются контролю государства.

Воспитание граждан остается главнейшей задачей государства, которую оно преследует путем особых учреждений, и в этом воспитании значительную роль играет нравственное образование характера, упражнение воли.

О философии и диалектике, как подготовке к политической деятельности, нет более и речи. Вся научная часть образования ограничивается математикой и

астрономией. "Две вещи, — говорит философ, — дают твердое основание для страха Божия — сознание превосходства духа над телом и признание того разума, который управляет светилами небесными". Место философии занимает религия, причем Платон предпринимает религиозную реформу в пифагорейском духе. Все государственное устройство закладывается на религиозных началах. Боги, демоны и герои играют самую видную роль. Ими санкционируются законы, ими стоит государство, все части которого распределяются между отдельными

божествами. Жертвы и богослужение составляют одно из важнейших занятий граждан. Верования основываются на законах и предании, и всякое нарушение законов есть такое же нечестие, такой же грех против богов, как кощунство и святотатство. Религия должна быть очищена от безнравственных мифологических элементов; но основы народного политеизма остаются незыблемы.

Таковы общие черты этого нового проекта Платона. Несравненно более умеренный, чем проект "Республики", он является

результатом компромисса между идеалом и той дурною действительностью, которая оказывается вполне неспособной к его осуществлению. Поэтому взгляд на действительность — еще более мрачный. Платон признает наряду с разумной, доброй душой и благим Богом — действие злой души во Вселенной. Зло в мире есть общее начало. И как все доброе, целесообразное в природе необъяснимо без признания доброй души, благого разума, так и присутствие зла в мире, злые стремления, сопротивления благу

указывают на существование злой души, злого начала.

Древняя Академия

Школа, основанная Платоном — Академия, продолжала существование и после его смерти, сохраняя прежнюю организацию. Во главе ее стоял схоларх — преемник умершего учителя. Ни один из академиков не обладал тем философским духом, который был погребен не только для нового развития платонизма, но даже для истинного понимания Платоновой

мысли. Несмотря на значительные отклонения, школа застыла на той ступени, на которой оставил ее учитель. В теоретической философии академики все были скорее пифагорейцами, чем платониками. В области нравственной философии они далеко ушли от Сократова радикализма и всего ближе подходили к тому нравственному учению, которое мы находим в "Филебе" и "Законах". Таков был общий характер древней Академии.

Первым преемником Платона был его племянник Спев-сипп, по смерти

которого управление школой перешло к другому ученику Платона, Ксенократу. Последний пробыл в должности схоларха около 25 лет (339 — 314). Из других непосредственных учеников Платона, кроме Аристотеля, известнейшие суть: Гераклит Понтийский, Филипп Опунтский, Евдокс Книдский. Все они с разными оттенками и изменениями примыкают к преобразованному пифагорейству.

Спевсипп несколько выше ценил значение чувственного опыта (ἐπιστημονικῇ αἰσθησίῳ), чем Платон.

Он признал некоторую достоверность опыта и придавал ему большее теоретическое значение. Это уже представляет собою как бы переход к Аристотелю. Впрочем, отрывки из сочинений Спевсиппа, сохранившиеся до нас, отличаются пифагорейским характером. Идеи заменяются числами; основанием всего существующего является "единое и многое", причем Спевсипп отличал "единое" и от разума и от блага, с которым, по-видимому, отождествлял его Платон. Спевсипп признавал душепереселение; в этике он следовал позднеjšíему учению Платона, признавая, что блаженство

человека обуславливается гармоническим развитием его естественных способностей.

Ксенократ все существующее производил из единого и беспредельного — нечета и четного (αριθμοὶ δυαζ — "двоица" пифагорейцев). Из этих начал возникают идеи, которые Ксенократ отождествлял с числами. Ксенократ, кажется, первый разделил философию на диалектику, физику и этику; в древности он был известен как нравственный философ. Свои этические взгляды, сходные с воззрениями Платона, он изложил в

многочисленных сочинениях, которыми в значительной степени подготовил стоическую философию. Душу Ксенократ считал "движущим себя числом" и учил о мировой душе в духе "Тимея". Он верил в душепереселение, в злых и добрых демонов, проповедовал воздержание от мясной пищи; по-видимому, миросозерцание его носило религиозно-мистический характер.

Другие академики, как Филипп или Евдокс Книдский, были более математиками и астрономами, чем философами. Филипп учил, что математика и астрономия дают нам

высшее знание: они научают
правильному представлению о богах
и истинном благочестии. Он
признавал демонов, посредников
между миром и богами (но
мифологических богов он отвергал),
и разделял позднейшее мнение
Платона о злой мировой душе.
Высшим предметом умозрения
считал звезды и числа: посредством
их душа освобождается от земного
бытия, делаясь нравственной, и,
просветленная, возвращается на
небо.

Гераклит Понтийский был
последователем пифагорейца

Экфанта. Началом всего он признавал телесные частицы — монады, из которых божественный ум слагает мир. Подобно Экфанту, Гераклит признавал суточное обращение Земли вокруг своей оси и видел в Меркурии и Венере спутников Солнца.

В этом духе продолжалась деятельность Академии вплоть до Аркесилая (315 — 241), который существенно изменил характер ее учения, преобразовавши его в особого рода скептицизм. На этом философе и кончается развитие древней Академии, ведущей свое

начало непосредственно от Платона. Мистика, математика, популярная мораль и скептицизм, отчаяние в возможности разумного познания истины — вот что осталось от отвлеченного идеализма Платона в среде его ближайших учеников и преемников.

Аристотель

Биография Аристотеля известна нам из сочинений Диогена Лаэртция,

Дионисия Галикарнасского и некоторых других писателей.

Аристотель родился в 384 г. в Сагире, греческой колонии, недалеко от Афона. Отец его, Никомах, был лейб-медиком и другом македонского царя Аминты, отца Филиппа. Таким образом Аристотель уже с детства находился в близких отношениях с македонским двором, к которому Филипп пригласил его впоследствии для воспитания наследника престола.

Отец философа был и первым его наставником и, может быть, с ранних лет развил в сыне любовь к изучению природы. Впрочем, мальчик рано лишился отца, по смерти которого о его воспитании заботился некто Проксен из Атарнея: на его попечении Аристотель находился до 17-летнего возраста. (Впоследствии Аристотель воспитал сына этого Проксена — Никанора.)

Восемнадцать лет Аристотель прибыл в Афины, где и вступил в школу Платона, который в то время был, по-видимому, в Сицилии, при Сиракузском дворе. В его отсутствие Аристотель слушал, вероятно,

Ксенократа, временно заведовавшего школой. По возвращении Платона Аристотель сделался самым приверженным учеником его, и их близкие отношения не прекращались в течение 20 лет, вплоть до самой смерти Платона. Об этих отношениях дошло до нас много анекдотов позднейшего времени. Эпикурейцы и эклектики любили рассказывать, что ученик часто враждебно относился к своему учителю, что однажды, в присутствии Ксенократа, Аристотель выгнал престарелого Платона из Академии и сам читал вместо него, что Платон часто обвинял своего ученика в неблагодарности и т.д.

Согласно этим рассказам, Аристотель вообще отличался крайне самолюбивым и насмешливым характером... Но едва ли можно считать эти сообщения верными. Против них говорит, во-первых, уже то обстоятельство, что и после смерти Платона Аристотель не только сохранил связи с его Академией, но и был другом Ксенократа, человека, по свидетельству всех его современников, в высшей степени преданного Платону, честного и нравственного, который едва ли бы хорошо отнесся к Аристотелю, если бы последний недостойно оскорблял

учителя. Во-вторых, Аристотель во всех своих сочинениях открыто причисляет себя к платоникам, даже там, где он полемизирует с основными воззрениями школы (наши взгляды, аргументы, которые мы приводим в пользу идей, и т.д., — так выражается Аристотель, опровергая эти взгляды и аргументы). В Никомаховой этике Аристотель даже высказывает, что ему тяжело полемизировать со своим другом Платоном, с тем, кого он глубоко почитает, но к этому его принуждает истина, которая ему еще дороже. До нас дошла еще эпитафия, сочиненная Аристотелем, в которой

он говорит о Платоне как о человеке, которого порочный недостойн даже восхвалять; это — муж, показавший учением и жизнью — ὥς ἀγαθὸς τε καὶ εὐδαίμων ἀμα γίνεται ἀνὴρ [каким образом человек становится вместе хорошим и счастливым.]. Все ранние произведения Аристотеля (которые, впрочем, не дошли до нас) носили на себе отражение сильного влияния Платона; они написаны в диалогической форме, стиль их совершенно другой, чем в позднейших произведениях. Наконец, самое учение (в частности) заимствовано у Платона, например, диалог "Эвдем" отражал

влияние "Федона". По-видимому, преподавательская деятельность Аристотеля точно так же, как и его писательство, началась еще в Академии. Так, существует известие, что уже в Академии Аристотель преподавал и разрабатывал риторику. По-видимому, полемика против идеологии Платона также началась еще при его жизни и в его школе. Судя по диалогам Платона и в особенности по его позднейшим произведениям, он сам как истинный философ поощрял своих "сотоварищей" к диалектической критике и проверке самых оснований своего учения.

После смерти Платона Аристотель вместе с Ксенократом отправился в Малую Азию к своему товарищу по школе, Гер-мию, тирану города Атарнея в Мизии. Три года спустя, когда Гермий был убит, Аристотель бежал в Митилену, где женился на племяннице (или сестре) убитого — Пифиаде. Отсюда он вернулся в Афины, где открыл школу риторики, соперничая с Исократом. Но эта школа существовала недолго. В 342 году Аристотель был приглашен Филиппом к македонскому двору в воспитатели к наследнику престола Александру. Здесь философ пробыл вплоть до азиатского похода 336 г.

(Аристотель был приглашен, когда Александру было 13 лет). В продолжение трех лет он всецело отдался делу воспитания; затем, так как Александру рано пришлось вступить на политическое поприще, учение уже не могло носить правильного характера; но Аристотель все-таки остался при нем.

Вначале Аристотель был очень хорош как с Филиппом, так и с Александром. Он часто заступался перед македонским царем как за целые города, так и за отдельных лиц; и это заступничество имело

полный успех. Так, благодаря Аристотелю Стагира, разрушенная Филиппом, была восстановлена. По свидетельству Плутарха, Александр своею любовью к науке и поэзии был обязан Аристотелю, которого он чтил как отца и впоследствии покровительствовал ему и поддерживал его во всех научных изысканиях своими средствами.

Когда начался поход на Персию, Аристотель вернулся в 335 году в Афины и основал свою школу, Ликей, по соседству с храмом Аполлона Ликейского, где и учил в продолжение 12 лет [Школа

Аристотеля носила название *перипатетической* от крытого перипатоса (колоннады), ее окружавшего.]. К этой эпохе относится самая плодотворная пора деятельности Аристотеля, когда он создал свою школу и написал все те произведения, которые дошли до нас.

Школа, которая была основана Аристотелем, во многих отношениях подобна предшествовавшей философской школе. По-видимому, влияние устного преподавания Сократа было очень сильна и в Академии, и в Ликее, хотя оно получило здесь характер научный.

Замечательно это постоянное умственное общение между учителем, его "товарищами" и учениками. Вся работа этой школы, которую мы можем проследить по сочинениям Аристотеля, носит именно такой характер совместного труда.

Вообще в те 12 лет, которые Аристотель провел в Ликее, им было написано такое множество сочинений, что трудно представить себе, чтобы все эти сочинения, стоившие столь обширных подготовительных работ и столь основательные, были результатом

деятельности одного человека. Этого и не было на самом деле.

Рассматривая сохранившиеся до нас сочинения Аристотеля, мы можем прийти к тому выводу, что ему принадлежала лишь редакция их.

Слог их крайне небрежен, достоинства изложений неодинаковы: в одной главе — это образец ясности и научности, в другой — мысль запутана различными ненужными вставками.

Многие большие систематические сочинения ("Метафизика")

Аристотеля как бы составлены из частных исследований. По-видимому, исследуя какую-либо

определенную дисциплину, Аристотель и его "товарищи" и ученики сначала собирали и приводили в систему, анализировали весь доступный им научный материал, все предшествовавшие наблюдения, гипотезы и теории. Каждому систематическому изложению какой-либо науки предшествовал целый ряд подготовительных исследований, как, например, по зоологии или политике [Чтобы построить свое учение о государстве, Аристотель собрал исторический материал по государственному устройству 158 греческих государств. Недавно

открытый трактат Αθηναίων πολιτεία, внесший так много нового в наши понятия об афинском строе, показывает, как невосполнима утрата полного сборника "политий"]. Составлялись отдельные сборники рефератов, которые затем подвергались общей обработке, редактировались Аристотелем, а впоследствии послужили основанием для систематических сочинений.

Отношения Александра к Аристотелю, бывшая сначала столь дружественными, потом охладились. Каллисфен, любимый племянник

философа, живший при
Македонском дворе, поссорился с
царем и был убит им. Аристотель
был очень огорчен этим, а
придворные льстецы, которые в это
время уже имели влияние на царя
Александра, воспользовались
случаем, чтобы оклеветать
философа. Впоследствии Аристотеля
обвиняли, будто он подговорил
Антипатра дать царю
приготовленный им яд. Но
Александр умер вовсе не от яда, и его
смерти не мог желать Аристотель.
Со смертью Александра он во всяком
случае терял покровителя.
Действительно, вспыхнувшая вскоре

после того Ламийская война (323 г.) поставила Аристотеля, как придворного македонского царя, в крайне опасное положение. Он был обвинен в безбожии и должен был бежать из Афин в Эвбею. Здесь он и умер после продолжительной болезни в 322 году.

О характере Аристотеля нам известно очень мало. Анекдоты, передаваемые позднейшими писателями, недостоверны, ибо своим происхождением они обязаны вражде позднейших философских школ между собою. О личности Аристотеля мы можем судить по его

сочинениям. Мы знаем, как широк был нравственный кругозор этого философа, как возвышенны его принципы. Он был мыслителем, который высшей своей целью ставил "теорию" — познание божества и познание мира. Его сочинения не носят художественного, мистического характера творений Платона, а скорее характер современной научной объективности; это единственный древний писатель с таким направлением. Читая Аристотеля, иногда испытываешь как бы световое впечатление: такова ослепительная ясность и прозрачность его мысли.

Великий мастер анализа, он был равно наделен даром творческого построения и философской интуиции. Принимая в расчет колоссальную деятельность Аристотеля и вместе характер, дух его философии, выносишь то заключение, что Аристотель более своих предшественников жил наукой, жил головой. Трудно себе представить, чтобы один человек мог сделать столь много для всех отраслей знания, как Аристотель. Благодаря исключительным дарованиям, благодаря своему историческому положению он один сделал в науке больше, чем многие

века после него. При этом Аристотель был слаб здоровьем; но он напряг все свои силы на эту работу мысли. В его дошедших до нас сочинениях мы не находим сердечного пафоса Платона: слог сжат и блещет остроумием, упреки в насмешливости которые ему делали, по-видимому, справедливы; едкие насмешки над предшествовавшими философами попадают нередко. Но, судя по его этике, Аристотель умел понимать дружбу и имел самый возвышенный взгляд на все лучшие чувства в человеке; он сумел воспитать благородный дух своего царственного воспитанника.

Теперь перейдем к сочинениям философа.

Сочинения Аристотеля

Сочинения Аристотеля не так полно и не так хорошо сохранились, как сочинения Платона: до нас дошла только часть его более поздних произведений, а все, что было написано философом в ранний период его деятельности, утеряно. Цицерон хвалит сочинения этой эпохи за "золотой поток красноречия", между тем как дошедшие до нас произведения носят

скорее характер черновых работ:
настолько небрежно они обработаны.

Согласно преданию (об этом свидетельствует Страбон), сочинения Аристотеля перешли по наследству к его любимому ученику Феофрасту, который передал их Нелею.

Последний перевез пергаменты в Троаду, в город Скепсис. Там потомки Нелея зарыли пергаменты в погреб; все они сильно пострадали от сырости и от мышей. Затем они были проданы в Афины, а отсюда были похищены Суллой и перевезены в Рим. Там их издал грамматик

Тиранион при помощи Андроника Родосского.

Под именем Аристотеля до нас дошло собрание сочинений, которое в существеннейшей своей части сводится к изданию трудов Аристотеля, составленному перипатетиком Андроником Родосским около 50 — 60 года до Р.Х. вместе с грамматиком Тиранионом. Большая часть этих сочинений и важнейшие из них несомненно подлинны, хотя некоторые из них, по всей вероятности, и не избегли позднейших вставок и поправок.

Наряду с уцелевшими произведениями мы знаем множество утраченных, подлинных и неподлинных, известных по цитатам позднейших писателей и по дошедшим до нас спискам произведений Аристотеля.

Сохранились списки: Гермиппа [Александриец около 200 года до Р.Х., его список передается Диогеном Лаэртием.], который показывает 147 аристотелевских сочинений, содержащих 400 книг; но в этом каталоге еще не упомянуто много важнейших произведений, входящих в наше собрание: этот список, по-

видимому, содержал только сочинения, существовавшие во время его составления в александрийской библиотеке. Другой, позднейший список, известный отчасти через арабских писателей, был составлен неким Птолемеем, который называет почти все сочинения, вошедшие в наше собрание, и вместе с Андроником дает общее число всех книг около 1000. Так что мы располагаем теперь менее чем шестой частью.

Сочинения Аристотеля распадаются на несколько классов, причем из его диалогов, написанных отчасти еще

при жизни Платона (например, "Эвдем"), до нас не сохранилось ничего. Так как дошедшие до нас сочинения все относятся к позднеjšíм периоду деятельности философа, когда его система сложилась окончательно, то для нас не представляет особенного интереса определение порядка их написания, что было так важно при изучении творений Платона. Поэтому сочинения Аристотеля распределяют на группы по их содержанию.

Во-первых, ряд сочинений по *логике*, которые в византийскую эпоху были

соединены под именем *οργανον*; сюда относятся: 1) *χατηγορια* — искаженные позднейшими вставками; 2) *περι ερμηνειας* — об истолковании (собственно о суждениях) — неподлинное сочинение; 3) *αναλυτικα προτερα και υστερα*. Первая трактует о заключениях, вторая — о доказательствах; 4) *τοπικα-διαλεκτικα*, т.е. учение о доказательствах вероятных; последняя, 9-я, книга ее считается за отдельный трактат — *περι σοφιστικων ελεγχων*. Во-вторых, сочинения по *физике*: 1) *Φυσικη ακροασις* в 8-ми книгах, 2) о небе — 4 книги, 3) о

происхождении и уничтожении — 2 книги, 4) метеорология — 4 книги и 5) целый ряд мелких сочинений по физическим вопросам. Далее следуют сочинения об *органической природе*: 1) 9 книг по зоологии, 2) о растениях — (περί φυτῶν), 3) о частях животных, 4) о передвижении животных, 5) о происхождении животных, 6) о дыхании (περί πνεύματος), 7) об ощущении, 8) 3 книги о душе — *психология* Аристотеля.

В-третьих, идут *метафизические сочинения*. "Метафизика" [Слово *метафизика* имеет случайное

происхождение и было неизвестно Аристотелю. Все сочинения по "первой философии" были помещены редакторами сочинений Аристотеля после его физики — *μετα τα φυσικα*. Отсюда термин "метафизика", который встречается впервые в эпоху Августа у перипатетика Николая Дамаскина.] (14 книг) состоит из многих различных исследований, соединенных между собою чисто внешним образом.

В-четвертых, *этические сочинения*. "Этика" Аристотеля дошла в трех списках: 1) Никомахова (по имени

сына Аристотеля) в 10 книгах, несомненно подлинная, хотя и с некоторыми вставками, 2) Эвдемова этика, близкая к первой и принадлежащая ученику Аристотеля Эвдему, 3) так называемая большая "Этика" ; она собственно самая краткая из всех трех и представляет собою извлечения из двух вышеупомянутых.

В-пятых, *политика* в 8 книгах. Далее следуют сочинения по экономике, риторике, трактат о поэтическом искусстве и целый ряд исследований по различным вопросам. Все 1000 книг, конечно, я перечислять не буду.

Интересен вопрос, для кого и для какой цели назначались эти книги? Они не были изданы самим Аристотелем. Иные думали, что это — нечто вроде студенческих записок, которые даже не редактировались учителем; другие, напротив, полагают, что Аристотель сам писал свои сочинения или, во всяком случае, редактировал их. Первый взгляд едва ли верен. В некоторых случаях, как в XII книге "Метафизики", мы имеем дело, несомненно, с черновым наброском самого Аристотеля, который пользовался им при своих чтениях.

(Мы, например, встречаемся здесь с выражениями такого рода: "после этого надо сказать, что" — *μετα ταυτα* и т.д.) Вообще, если сочинения Платона являются нам как бы собранием законченных художественных изваяний, произведения Аристотеля скорее вводят нас как бы в мастерскую, в лабораторию ученого и мыслителя в них все дело в мысли, а не в форме. Отдельные сочинения представляют собою соединение отдельных исследований, иногда в высшей степени тщательно и глубоко разработанных, иногда

незаконченных, иногда приведенных лишь во внешнюю связь.

Возьмем для примера "Метафизику". В ней мы находим ряд различных исследований. Первая книга заключает в себе общее определение метафизической науки и разбор предшествовавших философий. Третья, четвертая, шестая, седьмая, восьмая и девятая книги составляют одно цельное исследование по основным метафизическим вопросам. Десятая книга (о едином) не связана с предыдущими. Пятая книга стоит отдельно, но на нее ссылаются сочинения. Без введения и

заклучения она представляет из себя как бы справочный словарь философских терминов, который имел существенное значение только в руках учеников. Двенадцатая книга — черновой конспект, которым мог пользоваться сам Аристотель.

Тринадцатая и четырнадцатая книги разбирают учение об идеях и числах Платона. Местами отрывки из этой книги вписаны в 9-ю главу первой книги. Очевидно, они были подготовительной работой к первой книге. Одиннадцатая книга распадается на две части, из коих первая представляет из себя краткий конспект или эскиз III, IV и VI книги,

а вторая — подложную компиляцию "Физики" Аристотеля. Таким образом вся "Метафизика" является как бы сшитой из отрывков, часто не имеющих между собою связи, и, очевидно, она не предназначалась для издания.

При рассмотрении сочинений Аристотеля достойно внимания то обстоятельство, что многие сочинения взаимно ссылаются друг на друга (например, "Аналитика" и "Топика", "Физика" и "Метафизика"), как если бы они составляли главы или отделы одного большого сочинения. Очевидно, что в

изданном сочинении не может быть ссылок на неизданные, и так как сочинения Аристотеля нередко ссылаются друг на друга, то ясно, что они составляют части одного цикла, который не предназначался для публики и был обработан позднейшими издателями. Но отсюда еще не следует, чтобы это были исключительно черновики, ибо отдельные части замечательно тщательно отделаны. Наконец, в отдельных книгах Аристотель иногда обращается к "слушателям", что доказывает, что его сочинения первоначально предназначались для них и лишь впоследствии стали

доступны более широкому кругу читателей. Рассматривая эти сочинения как специальное достояние школы, перипатетики ревностно хранили их, дорожили ими несравненно более, чем изданными, обнародованными Аристотелем сочинениями, которые теперь все утрачены.

Такое отношение учеников уже само по себе свидетельствует, что сочинения Аристотеля носят на себе печать его личной работы. Особенности слога, изложения, многие ссылки и обороты речи доказывают нам также, что это

отнюдь не могли быть простые записки учеников. При всей небрежности, неровности формы, содержание слишком сложно и разработано, мысль слишком сжата для простых ученых бесед. Такой превосходный стилист, как Феофраст, несомненно сгладил бы шероховатости слога при составлении лекций. До нас дошла посредством Симплиция переписка Эвдема с Феофрастом относительно точного текста одного места из "Физики". Наконец, всем сочинениям Аристотеля присущ особый стиль, множество оборотов, постоянно повторяющихся,

терминология, чрезвычайно тонко разработанная. На всех лежит печать одной мысли, одного ума.

Теперь мы перейдем к изложению самой философии Аристотеля.

Аристотелевская философия. Введение

Философия Аристотеля вытекает из Платоновой философии, так же как последняя вытекала из учения Сократа. Правда, Аристотель исследует учения всех предшествовавших философов, как и

Платон; он критикует их всех; но в своих взглядах на предшествовавшие учения сходится с Платоном. В некоторых отношениях его система есть совершенный платонизм, в других она существенно противоположна этому учению.

Платон и Аристотель — оба философы умозрительные, исходящие из основных начал Сократа: оба они, несмотря на значительные различия, в сущности имеют один и тот же взгляд на самую природу знания: в их глазах знание имеет свое начало в разуме (νοῦς ἀρχὴ ἐπιστήμης), в понятиях, а не в

ощущениях. Истинное знание есть логическое знание, которое достигается посредством исследования понятий, их образования и сочетания. Понятиями постигается действительное в вещах, их неизменная сущность, их конечное основание, всеобщее и необходимое в них. И эта сущность вещей, то, что в них истинно и действительно, заключается в общих началах, в родовых формах или видах — εἶδη, которые составляют содержание наших понятий. Таким образом мы находим здесь принципиальное согласие. Философия Аристотеля точно так

же, как философия Сократа и Платона, является наукой понятия. Все единичное, частное сводится индуктивным путем к всеобщим понятиям.

Но вместе с тем особенности Аристотелевой философии объясняются ее противоположностью платонизму. Платон искал познания, истины, красоты в сверхчувственном мире, Аристотель — в изучении мира действительного. Платон противопоставляет идеи — миру явлений, ложному, призрачному, раздробленному отражению истины.

Аристотель, напротив того, признает действительность мира явлений. Платон — философ идеала, Аристотель — реалист, философ действительности. Но он реалист не потому, чтобы он отрицал идеал, а потому, что он не противопоставляет понятия — действительности, идеи — вещам: идеи не противопоставляются миру, но осуществляются в нем, наполняют его. "Сущность вещей не может быть отрешена от того, чего она есть сущность", — говорит Аристотель. Вся его полемика против Платона основывается на том, что идеи, находящиеся в "умном месте" за

пределами действительности, не объясняют вещей, не наполняют их, но лишь удваивают, повторяют их собою. На самом деле, если они суть живые силы, то ими должно определяться всякое движение, развитие, жизнь, все действительное. Для Аристотеля, как и для Платона, общее предшествует частному, определяет частное (как всякая вещь логически определяется общими признаками и понятиями); но именно поэтому общие формы (эти $\gamma\epsilon\nu\eta$ καὶ εἶδη), соответствующие нашим понятиям, суть живые силы, имеющие полную действительность, а не отвлеченный идеал, который

никогда и никоим образом не может осуществиться в действительности. Из этой особенности основных воззрений Аристотеля объясняются и методологические отличия его от Платона. В своем реализме он яснее различает между теоретическим и практическим. Вместе с тем, не полагая непроходимой бездны между действительностью и идеалом, между явлением и понятиями, Аристотель не противопоставлял опыта умозрению; примирение опыта и умозрения, их гармонический синтез — вот верховный научный принцип Аристотеля. Поэтому диалектика

понятий утрачивает для Аристотеля то верховное метафизическое значение, которое она имела при Платоне: то, что подлежит исследованию, объяснению, познанию, что возбуждает в нас изумление, это — действительность. Поэтому философия должна познавать эту действительность и сводить ее к таким началам и принципам, которые на самом деле соответствуют ей. И Аристотель стремится к всестороннему исследованию данных опыта, к изучению явлений, прежде чем восходить к общим началам. В естествознании он отвергает

законность априорных, диалектических соображений о природе: он требует естественно-исторического изучения (φυσικῶς σχολεῖν).

Диалектика, или наука о понятиях, превращается у Аристотеля в логику. Она не есть метафизическая наука о сущем, как у Платона, а наука о формах мышления и познания. Вместе с тем эмпирическое знание приобретает для Аристотеля самостоятельную цену.

Философия Аристотеля
обыкновенно делится на
теоретическую и практическую. Сам
Аристотель признавал еще одну
часть — поэтику, которая имеет
предметом творческую,
производящую действительность.
Теоретическая философия, в свою
очередь, делится на математику,
физику и метафизику, практическая
— на экономику, этику и политику.
Вероятно, это деление установлено
не самим Аристотелем, но было
принято уже впоследствии в его
школе.

Логика Аристотеля

Аристотель был отцом логики — науки о формах нашего мышления как познавательной деятельности.

Общие элементы мышления суть понятие, суждение и умозаключение, которое в особенности привлекло к себе внимание Аристотеля: его теория силлогизмов является существенной частью формальной логики, как она преподается еще в наши дни. Нам нет времени подробно останавливаться на этой части аристотелевского учения, как

это обыкновенно делается в специальном курсе по логике. Но если мы сравним, что было в этой науке сделано Аристотелем и что до него, то найдем громадный шаг вперед. Сократ открыл логические принципы знания, Платон установил деление (διαρρεσις) понятий, Аристотелю принадлежит учение о научном доказательстве.

На умозаключении основывается научное доказательство вообще. Наука, как это указывает уже Платон, заключается в знании причин, из которых объясняется необходимая последовательность, связь явлений;

зная причины явления, мы понимаем, почему то или другое событие необходимо, почему оно не может быть иным, чем оно есть — *οτι ουχ ενδεχεται αλλωζ εχειν*.

Поэтому-то все научные положения и должны выводиться из необходимых посылок, путем цепи посредствующих заключений, причем ни одно звено не должно быть пропущено. Это и есть *αποδειξις* — доказательство. То, что известно нам из восприятий, должно быть понято из причин, и процесс научного познания должен логически воспроизвести отношение между причиной и ее следствием.

Но самое доказательство предполагает некоторые высшие, общие посылки, которые не могут быть доказаны, — иначе доказательство простиралось бы до бесконечности и не имело бы твердой точки опоры: это — высшие посылки или начала (αρχαί) каждой науки, которые лежат в ее основании и не могут быть доказаны. Такие начала познаются разумом непосредственно. К числу этих непосредственных начал (αμεσά) относится закон противоречия, аксиомы (αξιώματα) математики. Затем другие, не подлежащие доказательству начала суть

некоторые обобщенные данные опыта, служащие частным основанием отдельных наук (ιδίαι αρχαι), например, сумма астрономических наблюдений (αστρολογική εμπειρία), служащая основанием для наших астрономических знаний (αστρολογική αποδείξις, επιστήμη). Таким образом, все *посредствуемое* знание предполагает знание *непосредственное* или такое, которое не может быть опосредствовано дедуктивным путем. Как общие начала, из которых исходит доказательство, так и те фактические данные, к которым они прилагаются,

должны быть известны нам без доказательства. И как явления познаются нами путем восприятий, так и в нашем разуме Аристотель признает способность непосредственного *усмотрения* общих начал.

Наряду с доказательством выводным стоит индукция — *η απο τών χαο εχαστον επι τα χαθ εφοδοζ*.

Посредством наведения могут быть добыты общие посылки, из которых может исходить научное доказательство. Но индукция приводит лишь к вероятности, а не к безусловной достоверности, ибо для

безусловно-доказательной индукции требовалось бы знание всех единичных случаев. Так как подобное совершенно всеохватывающее наблюдение всех частных случаев невозможно, то Аристотель иногда, по примеру Сократа, упрощает индуктивный прием: он полагает в основание наведения некоторые *предположения* — *ενδοξα*, имеющие за себя авторитет знаменитых философов или большинства, и затем сравнивает, сопоставляет их между собою, разбирает, критикует эти мнения, чтобы таким путем добиться положительных результатов. Перед

каждым исследованием Аристотель указывает все трудности вопроса, приводит все противоположные различные мнения; он с замечательным искусством владеет этим критическим приемом.

Но самое "наведение" Аристотеля еще носит следы своего диалектического происхождения: это еще далеко не то систематическое обобщение опыта и наблюдения, которое мы находим в современной индуктивной науке. Техника индукции выработалась вместе с техникой эксперимента. Античная мысль не настолько освободилась от

природы, не настолько приобрела независимости от внешних явлений, чтобы "вопрошать природу" путем систематического эксперимента. Она более наблюдала, чем испытывала ее. Аристотель — превосходный наблюдатель, но его наведение сводится в лучшем случае лишь к диалектической проверке наблюдений.

Таким образом, логика является орудием, которым он хотел пользоваться для философского познания. Λογική, логика, как учение о научном познании, есть собственно не часть философии, а ее "Органон",

как впоследствии школа окрестила сочинения Аристотеля. Но в основании этой чисто формальной логики лежит чисто философское представление о природе человеческого познания. На него-то мы и направим теперь наше внимание.

Истинное познание направлено на исследование сущности вещей, их общих причин и общих свойств. Тот истинно знает, кто понимает причины явлений и может предсказать их с точностью и достоверностью. Истину знает тот, кто понимает частное из общего,

может выводить условное из безусловного, единичное из всеобщего. Итак, знание есть знание общего. Но, с другой стороны, общее познается лишь из частного, сущность — из явлений, причины — из действий. Раз общее не существует само по себе, как идеи Платона, а лишь в частном, в явлениях, то только в них оно и познается.

Таким образом, с одной стороны, совершенно достоверная наука есть дедуктивная, выводная. Элементы такого знания суть умозаключение, суждение и *понятие*. Знание всецело является системой понятий, которые

сочетаются между собою по некоторым общим логическим законам, знание определяется всецело этими логическими законами, а также некоторыми не допускающими доказательства самоочевидными истинами. Значит, оно имеет внутри себя свое логическое основание, свой чисто рациональный критерий: источник знания лежит не в ощущениях, не в отдельных восприятиях, из которых ничто всеобщее не может быть объяснено; источник знания заключается в самом разуме ("разум — начало знания"), в способности

усматривать общее, мыслить общие понятия.

Но, с другой стороны, истинное знание не только *логично, оно положительно*; оно должно соответствовать действительности, тому, что есть; направляться на изучение действительного, сущего (в смысле существующего). Постольку, следовательно, оно определяется *опытом*.

Отсюда возникает философская задача, удовлетворительно не решенная до наших дней. Как может

наше познание удовлетворить этому
двоякому требованию? Если знание
чисто рационально по своей
природе, то не должны ли мы
стремиться построить науку чисто
рациональным путем, дедуцируя ее
из наиболее общих и отвлеченных
понятий разума (как делает,
например, Гегель)? И если знание
должно быть положительно, то не
лежит ли его критерий вне области
чисто логических понятий и
отношений — в самой эмпирической
действительности или в опыте, как
это утверждают философы-
эмпирики? В этой дилемме
заключается требование согласовать

умозрение с опытом. Аристотель учит, что наш разум имеет в себе самом начало и основание познания. Знание без знания немыслимо: *πασα διδασχαλια χαι πασα μαθησιζ διανοητιχη εχ προυπαρχουσηζ γινεται γνωσεωζ* (Anal. Post, I, 1). И в то же время Аристотель признает, что в человеке знание развивается постепенно из ощущения и опыта, путем обобщения. Как выйти из этого противоречия? Платон прибегает здесь к своей теории воспоминаний. Опыт не научает, а только напоминает. Но, по особенным причинам, о которых я здесь не буду распространяться,

Аристотель отверг учение Платона о предсуществовании душ, сохранив установленные, им различия между возможным и действительным знанием. Человек *может* знать то, чего он в действительности не знает, в *возможности* его мысль обнимает все мыслимое. И эта возможность осуществляется постепенно в акте познавания. Познавание происходит следующим образом. Когда мы воспринимаем действительность, наше восприятие не есть простое пассивное состояние, но известная деятельность сознания и разума по поводу того впечатления, которое производят в душе внешние

предметы. Аристотель вместе с Платоном признавал, что есть общие отношения, которые воспринимаются не ощущением, а разумом. Разум обладает способностью непосредственно усматривать, ощущать всеобщее (νοῦς ἐστὶ πῶς αἰσθησίς τῶν καθόλου). С другой стороны, как в самом разуме есть способность непосредственного восприятия общих начал, так и во всех наших восприятиях есть логическая деятельность, потому что в моих ощущениях, даже в частных впечатлениях, я воспринимаю иногда общие свойства вещей (например, цвет, запах и проч.).

Когда я ощущаю какую-нибудь вещь, я воспринимаю известную совокупность ее свойств (не то же — это, а то же — нечто "такое", например, красное, жесткое, теплое или холодное).

Эти свойства суть нечто общее, заключающееся в данном частном предмете; так что ощущение наше направляется не только на данный единичный предмет, но и на то общее, что в нем заключается. Я воспринимаю, например, красный цвет в данной цветке; при восприятии ощущение

задерживается, и отсюда возникает память: предмет исчез, но ощущение остается. Я воспринимаю другой цветок, подобный первому... Таким путем через посредство памяти возникает отвлечение, образуясь из ощущений. Разум при ощущении не остается чисто пассивным: ощущение является результатом самостоятельной психической реакции на внешнее возбуждение; результатом этой же психической реакции при последовательном повторении является память, а через нее — постепенное обобщение. В памяти остается образ, восприятие повторяется, составляется общий

образ, в котором как бы сливаются общие черты всех отдельных восприятий. Все это происходит не без участия души. Потом душа уже различает предметы по их общим свойствам. Таким образом опыт не есть источник знания, но необходимое условие познания. Разум постепенно познает всеобщее, доходит до понятий, порождая сначала эмпирическое познание, затем искусство, науку и, наконец, достигает познания высших начал. Такова в общих чертах та теория познания, путем которой Аристотель стремился согласовать эмпиризм с рационализмом: вопрос об

отношении частного к общему и в умозрении является одним из основных вопросов его метафизики. К логике Аристотеля обыкновенно относят также и его учение о категориях, каковыми являются те высшие, наиболее общие понятия, при посредстве которых мы мыслим все остальное.

Уже у Платона есть попытка обзора общих понятий, под которые подходят все остальные. Аристотель также попытался дать перечень тех общих точек зрения, понятий и отношений, без которых ничто не мыслится. Этих категорий,

как назвал их Аристотель, десять: 1) οὐσία или τι ἐστὶ, 2) πᾶσον, 3) ποῖον, 4) πρότι, 5) πού, 6) ποτε, 7) χεῖσθαι, 8) εἶναι, 9) ποιεῖν, 10) πασχεῖν.

Все вещи подходят под одно из этих понятий. Это общий перечень точек зрения, с которых наш разум рассматривает все вещи. Самые важные категории суть первые четыре: сущность, количество, качество, отношение. Остальные категории суть лишь виды отношений [Трактат о категориях, приписываемый Аристотелю, вряд ли принадлежит самому Аристотелю; в других своих

произведениях он имеет в виду главным образом указанные четыре первые категории.].

"Метафизика " Аристотеля, ее предмет и задачи

Метафизика есть термин, которого Аристотель не знал. Четырнадцать книг его "Метафизики" были помещены в собрании его сочинений после "Физики" — μετα τα φυσικά, откуда и произошло название той области умозрительной философии, которой они посвящались: она характеризуется как "зафизиче-ская".

Сам Аристотель называет метафизику то "первой философией", то даже теологией. Предметом "первой философии" служит учение о сущем, о первых началах и причинах сущего; она отличается от "второй философии" или физики, как "η τῶν πρῶτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν θεωρητικὴ" — "теория первых начал и причин". Если все другие виды науки исследуют лишь конкретные виды сущего, определенные формы или отношения его (например, математика — величины, физика — вещество и движение), то "первая философия" рассматривает "сущее как таковое и

то, что относится к нему, как к
сущему" (το ον η ον και τα τουτψ
υπαρχοντα χαθ αυτο). Она
рассматривает таким образом самые
общие определения сущего, самые
общие начала всего существующего;
она — самая общая наука и вместе —
самая трудная, так как здесь
достигаются крайние пределы
отвлечения.

Все науки имеют дело с различными
видами сущего; но что такое сущее
само по себе, что такое сущность
вещей (τιεστιν ουσια)?

— Есть ли сущность вещей нечто вещественное, как думали древнейшие физики, или нечто идеальное, как утверждает Платон? Существуют ли только одни тела, или же наряду с ними следует признать и бестелесные начала? Далее, как относится познаваемая действительность к познающему разуму? Если сущее получает в нашей познавательной деятельности общие определения, если оно мыслится и познается посредством общих понятий, то как относятся эти понятия к познаваемой действительности, к единичным

вещам? Что существует истинным образом, чему принадлежит подлинное бытие? Этим единичным вещам, как того хотел Антисфен, или же тем общим началам (τα κοινά), которые мыслимы в наших родовых или видовых понятиях, тем идеальным формам, о которых говорит Платон? И, далее, - — к чему сводятся эти общие начала? Суть они простые свойства, качества вещей, или реальные сущности, наподобие Платоновых идей?

Аристотель тщательно анализирует философские проблемы, завещанные предыдущим умозрением, проблемы

об отношении единства к множеству,
о природе числа, об отношении
сущего к изменяющемуся. Вы
помните эту последнюю проблему,
поставленную еще в элейской школе:
есть только сущее, абсолютно сущее,
неизменное, тождественное себе; из
такого понятия о сущем не только
нельзя понять изменения или
движения и множества
наблюдаемого в природе, но,
наоборот, надо признать и то, и
другое призрачным,
несуществующим.

С точки зрения идей Платона, также
нельзя объяснить реальный процесс

всемирной эволюции. И вот Аристотель разрабатывает чрезвычайно плодотворное понятие о двух формах бытия — возможного и действительного, потенциального и актуальной ($\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\zeta$ и $\epsilon\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$); процесс развития объясняется как результат соотношения потенциальных сил к действующим энергиям или как результат перехода от потенциального состояния к актуальному.

"Метафизика" Аристотеля не есть результат произвольного творческого построения. И здесь, как и в других науках, прежде чем прийти к каким-

либо положительным выводам, Аристотель наблюдает, обобщает свои наблюдения и анализирует их. Его "Метафизика" и есть результат систематического анализа проблемы греческой философской мысли. Это заметно уже с первой книги этого труда, где мы находим краткий критический обзор предшествовавшей греческой философии, краткую историю греческой философии.

Четыре причины

Рассматривая своих предшественников, Аристотель стремится выяснить, какие самые общие определения сущего они давали. Как они понимали сущность вещей, самые первые начала и причины всего существующего? Сначала ионийские физики признавали началами всего существующего то, из чего все происходит и во что все разрешается, или материю, из которой все происходит и в которую все разрешается, тот субстрат изменения, который остается неизменным во всех видимых изменениях — вода Фалеса, воздух Анаксимена, огонь

Гераклита и др. Вскоре заметили, однако, что одной стихией не обойдешься, из единого однородного вещества не объяснишь различия вещей; и вот стали признавать множество разнородных материальных элементов, из которых складываются вещи и на которые они разлагаются — четыре стихии Эмпедокла, которые он уподоблял четырём основным краскам на палитре художника, гомеомерии Анаксагора, атомы Демокрита.

Но и этого оказалось мало: из одного субстрата вещей, из одного материала природы столь же мало можно

объяснить их действительное изменение, движение, развитие или возникновение их форм, их родов и видов. Как объяснить данную статую из того мрамора или меди, из которой она сделана, или данный дом — из того леса, из которого он построен? Существует причина изменения, которую нельзя отождествлять с субстратом изменения: существует лес; но сам по себе этот материал как таковой еще не объясняет ту движущую силу, которая привела его в данную форму. Движение не сводится к веществу; оно имеет начало, отличное от вещества, от материала; или, точнее,

оно имеет нематериальное начало. Это мы видели, разбирая учение Анаксагора и Демокрита: из атомов, из непроницаемости и плотности атомов, из их непроницаемости и плотности атомов, из их фигуры, из геометрических свойств тел, движение не объясняется. И вот, наряду с материальным началом, греческая философия, еще до Аристотеля, признает нематериальное начало движения (αρχη της μεταβολης или οθεν η αρχη της κινησεως).

Но это еще не все. Рассматривая различные виды причинности,

Аристотель находит, что есть действия, которые обуславливаются не своим началом, а своим концом, и объясняются только из своего конца, составляющего их цель. Если ребенок видит в первый раз рыболова, он не понимает, зачем он делает удочку, зачем он идет к воде, зачем он насаживает приманку на крючок, бросает его в воду и сидит в молчании у воды, не понимает до тех пор, пока действия рыболова не придут к концу. Всякое разумное человеческое действие объясняется из своего конца, из своей цели. Отсюда новый вид идеальной или конечной причинности, новый вид

причины — цель, τέλος, το ου ενεχα — "то, ради чего" совершаются различные действия. Этот вид причинности, действующий по целям, или теологической, конечной причинности, наблюдается, однако не в одних человеческих действиях: по целям действуют животные, по целям действуют их бессознательные инстинкты; цели преследует художник, воплощающий свои представления в данном ему материале, цели преследует и великая бессознательная художница-природа в своем органическом творчестве. *Проводя эту аналогию, Аристотель постоянно указывает,*

что нельзя рассматривать природу как мертвый механизм: в ней есть причинность, действующая *по целям*, — отсюда понятно и разумное *устройство* природы. Поэтому природа допускает телеологическое объяснение, подобно тому как отдельные органы живых существ объясняются из их цели, из их назначения в общем строении, в общей жизни целого. Наконец, есть еще один вид причин, еще одно начало действительности, которое также не сводится к материи: это начало есть вид, или форма. В самом деле, из материи не объясняется форма материи, ее вид или род; из

субстрата изменения не объясняется та окончательная форма, которую он (субстрат) получает; например, статуя есть форма меди, медь — форма или вид материи. Платон, как известно, сводил все видовые и родовые формы вещей, мыслимых в наших понятиях, к *идеям*, доказывал, что роды и виды суть общие начала, которые не могут сводиться к единичным и преходящим чувственным, материальным вещам. Аристотель также признает роды и виды (γενη και ειδη) или родовые или видовые формы за реальные и всеобщие начала, определяющие собою индивидуальные вещи.

Когда мы спрашиваем себя, что такое есть данная вещь (τι ἐστὶ; или τι ἢν τοῦ πράγματος τοῦτο;), то в ответ на этот вопрос мы определяем данную вещь по ее родовой или видовой форме, — например, статуя, стол, человек. Эта форма и составляет сущность этой вещи — ее το τι ἢν εἶναι, выражаясь термином Аристотеля.

Итак, вот каковы четыре вида причин, которые Аристотель находит у предшествовавших ему философов.

1. Материальная причина (ὕλη, το ὑποκείμενον), которая является

субстратом всякого изменения, из которой возникают все вещи и в которую они разрешаются; это — первопричина ионийских физиков.

2. Та, откуда начало движения (οθεν η αρχη της κινήσεως), например, у Анаксагора.

3. Противоположная второй — конец движения или действия — το ου ενεχα — "то, ради чего" что-либо совершается, или *благо* Платона (как конечная цель всякого генезиса и движения).

4. Форма, составляющая определенный вид вещи, сущность, у Аристотеля $\tau\omicron\ \tau\iota\ \eta\nu\ \epsilon\iota\nu\alpha\iota$ [$\tau\omicron\ \tau\iota\ \eta\nu\ \epsilon\iota\nu\alpha\iota$ всякой вещи есть ее суть, то, что она есть действительно и что постигается разумом, как ее истинное, подлинное $\epsilon\iota\nu\alpha\iota$; истинное определение вещи есть понятие это” сущности. $\tau\iota\ \tau\nu$ употребляется здесь, как, напр., в вопросе $\tau\iota\ \eta\nu\ \tau\omicron\ \pi\rho\alpha\gamma\mu\alpha\ \tau\omicron\upsilon\tau\omicron$ — что это за вещь?] (ср. Met. I, 3).

Рассматривая учения своих предшественников, Аристотель указывает, что все они признавали

какие-либо из только что названных причин, причем, по его мнению, главным недостатком "первой философии" этих предшественников была их односторонность. Они ограничивались отдельными видами, отдельными родами причин, забывая об остальных. Так, древнейшие физики и атомисты все сводили к материальному началу; Анаксагор, пришедший впервые к учению о Разуме как первом двигателе, не видит в разуме конечной причинности. Наконец, Платон, в своем противопоставлении формы и материи, забывает производящую причинность — "начало движения".

Критика Платона.

Отношение общего к частному

Платон сводит истинные начала и сущность вещей к их форме, к их идеальному умопостигаемому виду, или идее.

Аристотель подвергает это учение самой резкой критике. По-видимому, он совершенно отрицал это учение, но на самом деле он никогда не мог совершенно отделаться от него и отверг его гораздо менее, чем хотел.

Критика идеологии Платона находится в XIII и XIV книгах "Метафизики" и в 9-й главе I книги ее.

Прежде всего, с точки зрения Аристотеля, идеи недостаточно доказаны. Доказательства либо слабы, либо противоречивы или, наконец, доказывают больше, чем надо. Если есть идеи всего, то есть идеи отрицания (τῶν ἀποφασεῶν), идеи относительного, гибнущего (τῶν φυαρτῶν), так что смерть, уничтожение, отношение (τα πρὸς τι) также имеют свои идеи.

Далее, после некоторых
несущественных, иногда даже
придирчивых замечаний, быть может
заимствованных у мегариков,
Аристотель переходит к основному
недостатку учения об идеях. *Идеи не
объясняют ни бытия, ни генезиса,*
или происхождения вещей, идеи не
обуславливают собою бытия вещей,
потому что они им внутренне не
присущи. Они находятся за
пределами мира, "в умном месте".
Вечные, неподвижные (αἰώνια), они
могли бы быть причинами скорее
покоя и неподвижности, чем началом
движения и генезиса. Без действия
какой-либо живой силы единичные

вещи, причастные идеям, не могли бы возникнуть. Пла-тоновой философии недостает αιτία, οθεν η αρχη της μεταβολης ("причина, откуда начало изменения"), между тем как задача философа именно и заключается в познании видимого мира явлений.

Столь же мало способствуют идеи *познанию* вещей. Они не могут быть их сущностью, раз они вне их, ибо сущность не может быть вне того, чего она есть сущность. Предполагая для каждой вещи одноименную с ней идею, платоники лишь совершенно бесполезно удвояют предметы.

Содержание идей совершенно равно содержанию тех эмпирических вещей, коих они суть идеи: они только тем и отличаются, что они вечны, а вещи скоро-преходящи. Понятия вроде "лошадь в себе", "человек в себе" суть лишь αἰθητά αἰδία — апофеоза чувственных вещей, перенесение их в область вечного бытия; это — нечто вроде греческих богов, бессмертных богочеловеков.

На таких основаниях Аристотель опровергает учение Платона о том, что умопостигаемая сущность вещей имеет бытие, отличное от единичных

чувственных предметов. Критика, по-видимому, сильная и сокрушительная; но оказывается, что Аристотель дает одной рукой то, что разрушает другой.

По мнению Аристотеля, Платон справедливо признает реальность общего, универсального. Аристотель совершенно сходится с ним в этом отношении. Без допущения *εἶδη*, т.е. общих видовых и родовых начал или идей, определяющих собою все вещи, их нельзя было бы *понимать*. Если бы не было ничего общего, ничего "единого о многом" (*εν χατα πολλών*), то не было бы знания: ибо знание

направляется на общее и не может охватывать совокупности вещей в отдельности. Если бы не было ничего общего, объемлющего частное, то возможно было бы только ощущение, а не знание, не понятие.

Далее, не было бы ничего вечного и неподвижного. Не было бы различий: ибо все различия вещей определяются их свойствами, а свойства суть нечто общее; не было бы родов и видов, которые суть нечто действительное.

Стало быть, есть нечто "единое во многом" : есть универсальные родовые понятия, относящиеся ко многим единичным предметам, имеющие реальное бытие, действительное основание. Но их не следует *разделять* χωρίζειν, χωριστον ποιεσθαι от вещей: "единое во многом", εν χата πολλών, не следует превращать в εν παρτα та πολλα ("единое отдельно от многого"), как это делает Платон с идеями.

Немыслимо, чтобы сущность была вне того, чего она есть сущность. Нет человека вне людей; но вид (ειδος) —

внутренне присущ вещам (ἐνυπαρχεῖ), как та форма (μορφή), которая делает каждую вещь тем, что она есть. Итак, спрашивается, что же есть сущность? Она не есть отвлеченное понятие, не есть что-либо общее (κοινον, κοινὴ κατηγόρουμενον). То, что присуще многому, что сказывается во многом, не есть вещь или сущность.

Сущность (οὐσία) есть лишь индивидуальное существо — τοδε τι, καθ' ἑαυτον, не человечество, а человек — οδε ο ανθρωπος.

Следовательно, сущность есть то, что не может сказываться о каком-либо другом подлежащем, но то реальное

подлежащее, о котором все
сказывается.

Но тут-то и возникает самая большая
трудность — *παδὼν χαλεπωτάτη*
απορία. Если существуют только
единичные вещи, то как можно их
познавать или правильно мыслить в
наших общих понятиях? Ведь знание
направляется не на единичное, а на
общее. На вопрос, "что такое это за
вещь" — *τι ἐστὶ* или *τι ἦν το πρᾶγμα*
τούτο — я по необходимости даю
общее определение. Аристотель
следующим образом решает этот
вопрос: сущность вещи в самой ее
индивидуальности определяется

общим видом или формой, которая в ней воплощается. Сущность вещи есть данная форма в данной материи, то συνολον, сочетание материи и формы — ουσια οντωζ ὡζ συνθετη; сущность вещи есть внутренне присущая ей видовая форма — η ουσια γαρ εστι το ειδοζ το ενον (Met. VII, 11, 1037a 29).

Здесь мирозерцание Аристотеля резко отличается от платоновского: *подобно Платону он признает общие начала, но видит их как реализацию лишь в единичных вещах.* Однако он не становится на сторону киников, утверждающих, что общие начала

суть лишь наши субъективные понятия, — слова, которым в действительности ничто не соответствует; *он признает, что общие начала, общие формы существуют, но не отдельно от вещей, а в самих вещах, в самой конкретной действительности.* Поэтому Аристотель допускает возможность познания лишь в форме общих понятий и ставит задачей научного исследования раскрытие общих законов в индивидуальных явлениях. Так он учит во всем: недаром он является творцом сравнительной анатомии: он старается открыть

единство форм в разнообразии индивидуумов.

Аристотель видит капитальную проблему философии в отношении общих понятий к вещам. Что такое роды и виды и как они относятся к индивидууму, к единичному существу или единичной вещи? Он превосходно сознает трудности этой проблемы и намечает свой путь к ее решению. Бесформенная вещь не есть вещь, а разве лишь "вещество", т.е. "материал" (υλη) или возможность вещи; отвлеченная форма или родовое понятие также не есть действительная вещь,

действительное существо, или сущность (οὐσία). Действительная вещь есть конкретная, воплощенная форма; она есть целое, состоящее из материи и формы. Но таким образом оказывается, что простых сущностей нет, что каждая действительная сущность есть нечто *сложное* и притом нечто сложное по самому понятию своему. Это у Аристотеля не продумано до конца, и отсюда — множество противоречий его метафизики, необычайная запутанность некоторых основных ее понятий. При всем отличии своем от Платона, он не может вполне порвать связи с его учением об

универсальных сущностях — идеях; и это противоречие сказывается в его онтологии.

Если мы возьмем Index Aristotelic Боэция, это драгоценнейшее пособие при изучении Аристотеля, и откроем его на слове "οὐσία", то увидим, в сколь различных смыслах употреблял Аристотель это слово:

1. οὐσία определяется у него как υποκειμενον εσχατον, то подлежащее, которое ни о чем не сказывается, но о котором сказывается все остальное: только

единичная субстанция, единичное существо есть сущность (το καθ' ἑχαστον ἡ οὐσία... τῶν καθολοῦ λεγομένων οὐδεν οὐσία).

2. Тем не менее сущностями называются в известном смысле также виды и роды, поскольку видом и родом определяется существо вещи — то, что она есть (το τι ἐστὶ); Аристотель даже юветроды и виды "вторичными сущностями" (δευτεραὶ οὐσῖαι).

3. Есть тексты, где сущность или οὐσία сближается с материальным

субстратом, и иногда — с элементарными телами (стихиями), например, огнем, водой и пр.

4. Наконец, ουσία определяется, как сложно целое (ουσία ἐστὶ ἢ τε ὑλὴ καὶ τὸ εἶδος καὶ τὸ ἐκ τούτων), состоящее из сочетания материи и формы.

Сбивчивости в этих понятиях не избег, следовательно, и Аристотель; но заслуга его состоит в том, что, несмотря на это, он ясно осознал философскую антиномию между общим и частным, занимавшим и до и после него столь многих

мыслителей. Сбивчивость понятия сущности объясняется теми противоположными тенденциями, которые Аристотель пытался в нем совместить и согласовать.

Учение о форме и материи, энергии и потенции

Таким образом, Аристотель, оспаривая отвлеченный идеализм Платона, не отказался от его основных начал, а лишь стремился преобразовать его и сделать его более конкретным. Для Платона все основные начала сводились к форме

и материи, чисто пассивной, лишь образуемой формой; то же мы находим и у Аристотеля. Здесь — тот же общегреческий дуализм, начало которого мы видели уже в пифагорействе. Собственно метафизика Аристотеля в значительной части есть учение об отношении между формой и материей. Но к вопросу об отношении материи и формы Аристотель пытается подойти с другой стороны в своем учении об *энергии и потенции*.

Всякое изменение предполагает, во-первых, нечто изменяющееся,

пребывающий субстрат изменения (υποκειμενον), который становится чем-либо, приобретает новые свойства. Во-вторых, изменение предполагает те или другие свойства, приобретаемые изменяющимся предметом. Так, например, медь делается статуей, человек из необразованного становится образованным. Тут он переходит от одного состояния к другому — противоположному; но в основании изменения лежит нечто неизменное, пребывающее. Изменение предполагает данный субстрат или материал (медь) и определенную

форму (статуя), которую он приобретает.

Итак, должно быть два начала: $\upsilon\lambda\eta$ — материал и $\mu\omicron\rho\phi\eta$ — форма, в которую отливается эта $\upsilon\lambda\eta$. К этому сводится и вопрос о возможности генезиса. Я уже говорил, в чем заключалось тут затруднение для досократовской физики. Вещи не могли произойти ни из бытия, ибо бытие неизменно, ни из небытия, ибо его нет. Следовательно, все происходит из относительного бытия или относительного небытия. Образованный человек происходит не из совершенного идиота и не из

совершенно образованного, а из малообразованного, из *способного* к образованию. Все, что становится, происходит из того, что существовало в некотором отношении и в некотором отношении не существовало: существовало в способности, в возможности и не существовало в действительности.

Всякий генезис есть переход от возможного к действительному; он предполагает эти два понятия. Поэтому генезис вообще, мировой процесс генезиса предполагает, с одной стороны, изменяющийся, становящийся субстрат, как чистую

возможность, потенцию всякого изменения, потенцию, которая сама по себе не имеет никакой определенной действительности; а с другой стороны — он предполагает действующую энергию, полную идеальную действительность.

Эти два понятия — возможного и потенциального (*δυναμις*) и действительного или актуального (*ἐνεργεια*) — суть основные понятия аристотелевской философии и проходят через всю последующую метафизику. Лишь с помощью этих двух понятий Аристотель думал выйти из затруднительного

положения в вопросе о генезисе.
Действительное, как форма Платона,
и *возможное*, как материя, суть
пределы генезиса.

Все, что происходит, происходит из
своего противоположного (ср.
"Федон"); при этом, однако, не
противоположное свойство
переходит в свое противоположное,
но совершается переход от одного
состояния к другому; следовательно,
должен быть некоторый субстрат
изменения, и притом такой, который
никогда не произошел и сам по себе
неизменен. Такова материя, которая
изменяется и принимает

всевозможные формы и свойства, но которая сама по себе неизменна. Сама по себе она не обладает формами и не имеет никаких свойств. Она есть неопределенная *возможность* изменения. Форма, напротив того, есть то, что определяет собой материю, дает ей определенный, *действительный* вид и свойства.

Представим себе процесс развития совершенно закончившимся, представим себе, что цель генезиса достигнута, что данное изменяющееся существо вполне восприняло свою форму, которая

прежде заключалась в нем потенциально, — форма является осуществленной в действительности, она совпадает с действительностью и есть действительное (ἐνεργεια, ἐντελεχεια, ἐντελεχεια ον). Материя, напротив того, сама по себе еще не есть то, что из нее впоследствии становится; но она должна иметь способность стать такою: она есть *потенция*, — δυναμις, δυναμις ον.

Путем отвлечения всех возможных форм или видов бытия, всех качеств и определений, сообщающихся основному материальному субстрату, мы доходим до понятия "первой

материи" — πρώτη ὑλη. Это — нечто во всех отношениях неопределенное, неограниченное (απειρον), всеобщий субстрат, чистая потенция, которая в действительности никогда не существует отдельно от какой-либо формы, но стоит, скрывается за всеми видимыми формами, как тайная, невидимая мощь или *возможность*.

Форма, напротив того, обуславливает всевозможные *действительные свойства*, всякое конкретное образование и видоизменение вещей. Но при своем различии материя и форма соединены нераздельно и не

противолежат друг другу, а предполагают одна другую; нет отвлеченной действительности (форма), нет и отвлеченной возможности (материя); действительная "сущность" — ουσία — не есть ни чистая действительность (ἐνεργεία), ни чистая возможность (δυναμίς); она есть осуществляющаяся возможность или материализующаяся форма; возможное переходит в действительное, а действительное есть то, что осуществилось из возможного. Этим путем Аристотель думал примирить античный дуализм; отсюда он объяснял переход от

одного полюса к другому, генезис, бывший доселе загадкой.

Итак, материя и форма суть основные начала. Материя не может существовать без формы: там, где она существует, она обладает какой-либо действительностью, она обладает определенной формой. Форма, наоборот, как чистая энергия, может быть мыслима и без материи — в мыслящем разуме. Разум есть форма всех форм: это наивысшая, совершенная форма, которая определяется как чистая энергия, абсолютно осуществленная, в которой не остается ничего

потенциального, ничего материального. Все возможное здесь действительно в деятельности чистой мысли, чистого божественного Разума.

Такая энергия, такое абсолютное бытие есть божественное начало. Но Аристотель не думает сводить к нему множество своих разнообразных форм. Если материя сводится к $\pi\rho\omega\tau\eta$ $\upsilon\lambda\eta$, то все отдельные формы или энергии не являются видоизменениями какой-либо одной высшей формы, произведением единой творческой мысли божества: каждый общий вид ($\epsilon\iota\delta\omicron\varsigma$), каждая

особая форма вечна и неизменна, как идеи Платона.

Материя и форма суть основные понятия Аристотелевой философии. Одна и та же вещь может быть в одном отношении форма, в другом — материя, например, медь есть особая форма вещества и вместе материя данной статуи и т. д. Животная душа является формой — по отношению к человеческому телу, которое она организует, и материей — по отношению к высшей способности его разумного духа. Таким образом является целая цепь, бесконечное множество посредствующих

ступеней между чистой потенцией и чистой деятельностью — *чистой формой или Богом*, который отрешен от всякой материи. И чем выше поднимаемся мы по этим ступеням, тем чище и совершеннее раскрываются формы.

Форма есть не только сущность вещи, но и ее внутренняя *цель и вместе — та сила, которая осуществляет эту цель*. Все возможное стремится к своему осуществлению, вся материя стремится к форме, к бытию, ибо бытие, действительность есть всеобщее благо. Поэтому *форма*

является конечною *целью*, к которой стремится все существующее. Таким образом, в понятии формы или энергии совмещаются три нематериальные причины или начала Аристотеля: она есть, во-первых, сущность (*то τι εστι*); во-вторых, *причина, от которой зависит движение*, и наконец, в-третьих, она является как *цель*, как благо, к которому стремится все сущее. Четыре причины или начала сводятся к двум — форме и материи, или энергии и потенции.

Аристотель признавал, что вся природа исполнена бессознательного

творчества. Цель есть принцип человеческого искусства и бессознательного творчества природы. Природа — φύσις — действует бессознательно, по какому-то внутреннему стремлению к цели. Отчего же эта цель достигается не сразу и не совершенно? Отчего существует такое множество низших, несовершенных форм? Почему высшая форма не осуществляется разом, непосредственно, не господствует нераздельно? Оказывается, что материя есть в действительности не простая потенция, не чистая возможность

формы, но нечто прямо
противоположное форме — особого
рода отрицательное начало или
причина. Из нее объясняется
случайность (τυχη) в природе, косная
сила, противодействующая форме,
которая ограничивает
целесообразную деятельность
природы и человека. Этим
объясняется то, что высшие формы
осуществляются не сразу,
предполагая осуществление низших
форм. Аристотель первый пришел к
предположению морфологического
единства в организации и строении
низших ступеней, человеку — ряд
менее совершенных созданий.

Материя поддается форме не сразу.
Отсюда же зависит и
несовершенство в природе.

Учение Аристотеля о движении и первом двигателе

Свое учение о материи и форме, о
потенции и энергии Аристотель
разработал в связи с проблемой
движения — этой основной задачей
античной физики. Элеаты
рассматривали движение, как нечто
ложное, кажущееся, как небытие.
Аристотель полагал, что движение,
хотя и не обладает полной

действительностью, чистым бытием, но не есть небытие. Оно есть переход от возможного к действительному, тот процесс, та деятельность, посредством которой форма воплощается в материальной потенции. Так из понятий потенции и энергии Аристотель объяснил проблему движения: оно есть переход и служит чем-то средним между потенцией, стремящейся к осуществлению, и совершенной действительностью.

Движение предполагает нечто движущее и нечто движимое.

Материя не движет сама себя: медь,

как говорит Аристотель, не может сама себя сделать статуей. Потенция без энергии не может породить движения: оно имеет свое начало в нематериальном, в противоположном материи.

Движение необъяснимо ни из чистой материи, ни из чистой действительности: оно одинаково необходимо предполагает и то, и другое; ибо оно есть переход от первого ко второму.

Форма и материя равно вечны и не имеют происхождения.

Следовательно, вечно и взаимоотношение между ними, вечен

переход от одной к другой — вечно мировое движение, вечен мир. Но, спрашивается, много ли начал имеет движение, или одно? Аристотель отвечает стихом из Илиады: Οὐχ ἀγαθὸν πολυχοίραυνῃ εἰς χοίρανος ἔστω [Не хорошо многовластье: единый да будет владыка.].

И действительно, прежде всего мы видим, что мировое движение есть цельный процесс, все моменты которого взаимно обуславливают друг друга. Рассматривая Вселенную, мы находим, что все движение на нашей планете находится в соотношении с небесным

движением, всеобщим и правильным; и, если движение мира едино, то оно предполагает непременно и единого двигателя. Далее, исходя из понятия причинности, мы приходим к понятию о первой причине. Здесь мы встречаемся с так называемым космологическим доказательством бытия Божия. Бог есть первая причина движения, начало всех начал. Аристотель рассуждал при этом следующим образом: ряд причин и следствий не может быть безначальным или бесконечным; есть причина, сама себя обуславливающая, ни от чего не

зависящая — причина всех причин; ведь если бы мы допустили бесконечный ряд причин, то во всем существующем видели бы ряд одних следствий. Есть, следовательно, одно начало и причина, которая все начала делает началами и причинами; оно-то и есть начало причинности и движения.

Есть первое движущее (πρώτον χιουν), начало всякого движения и изменения; ибо изменения также сводится к движению. Это начало — непостижимо и неизменно, ибо в нем нет материальной стихии. Оно вечно, как вечно само движение, как

вечна природа; оно нематериально, оно есть чистая энергия. Оно, поэтому, есть первый источник всякого бытия и действия. Но абсолютно бестелесное существо есть только дух; бестелесная энергия есть мысль или мышление (ουζ). Чистая форма всех форм есть понятие всех понятий, совершенное ведение. Божество довлеет себе, и потому вся его самодеятельность заключается в мышлении, ибо всякая другая деятельность имеет цель вне себя самой. Предметом этого мышления служит оно само, как наиболее достойное мышления; оно непрестанно созерцает свою

собственную чистоту и полноту бытия. Энергия этой мысли и есть вечная жизнь.

Это начало не движет мир внешним образом, рядом механических толчков; оно движет его, как внутренняя цель, не потому, чтобы в нем самом было движение, а как предмет всеобщего стремления, всеобщей любви (οὐ χινοῦμενον χινεῖ... χινεῖ δὲ ὥς ἐρωμενον) — явный отголосок учения Платона.

Божество приводит в движение непосредственно лишь верхнюю

сферу — небо неподвижных звезд. Это движение наиболее правильное, ибо ближе всего находится к божеству; затем уже оно обуславливает собою и движение низших сфер (см. ниже). Аристотель, хотя и отрицал всякие телесные определения Бога, но не мог отрешиться от пространственных представлений и помещал божество вне мира, за пределами высшего неба. Бог Аристотеля не есть личный бог; это — лишь конечное условие мирового движения, мирового процесса, а следовательно, и мирового бытия в его целом, — первая причина Вселенной. Правда,

Аристотелево понятие причинности и движения — несравненно глубже понятий предшествовавшей философии. В его первой причине совпадают понятия производящей причины, формы и цели; она есть начало, середина и конец всего сущего и бывающего. Но все же она ограничена в своем действии материальной "причиной", которая противолежит ей. Бог Аристотеля остается философской отвлеченностью, которая не в силах победить античный натурализм. Поэтому наряду с верховным Богом,двигающим небо неподвижных звезд, Аристотель признавал других

двигателей, других богов, движущих планеты. Но бог Аристотеля не есть исключительно астрономическая или космологическая гипотеза, как у Анаксагора. Его можно рассматривать также как гносеологическую гипотезу, как идеал чистого разума, "понятие всех понятий", хотя и здесь, по своей отвлеченности, он является не творческим источником всех прочих мыслимых форм, которые не существуют отрешенно от вещества, а только как мыслящее начало, не имеющее объекта вне себя самого. Как бы то ни было, бог Аристотеля есть верховное, конечное понятие его

метафизики, в котором совпадают начала движущей причины, цели (благо) и *чистой формы* (чистого мыслящего разума).

Критика метафизики Аристотеля

Таковы начала Аристотеля. В общем он сходится с Платоном, поскольку его "форма" происходит от "идеи" Платона; он расходится с ним, поскольку он не признает идеала вне действительности, за исключением чистого божественного Разума, который сам есть первая из действующих причин или энергий.

"Сущее", по Аристотелю, есть не идея, не отвлеченность, а сама действительность.

Но что такое эта действительность? Аристотель признает "сущностями" только индивидуальные существа, только *воплощенные* формы; "сущность" предполагает, следовательно, и материю, которая отличает однородные индивидуальности одну от другой. С другой стороны, сущность данной вещи, ее *το τι ην ειναι*, поскольку оно мыслится нами, по необходимости понимается нами в форме понятия. Таким образом основной вопрос "что

такое сущность?" (τί ἐστὶν οὐσία)
далеко не разрешается: есть ли
сущность вещи индивидуальное
существо, отличное от понятия, или
же эта сущность совпадает с
истинным понятием вещи?

Каково отношение мысли к
действительности, понятия — к
сущему? Это — метафизическая
проблема, разработанная
Аристотелем и завещанная им
последующей философии.

Для него самого проблема об
отношении мысли к

действительности, проблема о понимании сущего, по-видимому, разрешается тем, что верховный принцип понимания — чистый Разум — признается тождественным с первой причиной действительности — Богом. Бог есть форма всех форм, или форма, объемлющая все формы в энергии своей деятельности — чистой жизни. Но эта невещественная форма не есть индивидуальное существо, не есть личность: это — отвлеченность, которой противолежит другая отвлеченность — "материя"; эта материя есть нечто такое, что не сводится ни к какой форме, ни к

мысли, ни к понятию, что отлично от понятия и противоположно ему.

Правда, Аристотель пытается примирить эту противоположность — понять материю как потенцию формы, потенцию духа, если можно так выразиться. Но, как ни глубокомысленна подобная попытка, остается невыясненным основной вопрос о том, что такое "сущность", что такое индивидуальность? "Форма" есть нечто общее, вид, соответствующий понятию; а материя — только неопределенная "потенция" такого вида. Откуда же конкретная действительность?

Аристотель и не пытается выводить ее из своих метафизических начал. Скорее, наоборот, он добывает эти начала путем философского анализа этой действительности.

Действительная природа вещей, их φύσις, есть предмет умозрения Аристотеля. И она представляется ему совокупностью форм, реально осуществляющихся в материи.

Физика Аристотеля

"Первая философия" рассматривает "сущее, как сущее", т.е. отвлеченно от

всяких чувственных и физических свойств, например, движения, телесности и пр. Физика рассматривает то, что движется, и то, что телесно. Ее предмет есть *природа* — φύσις. Под движением Аристотель понимает всякое изменение, всякое осуществление в действительности чего-либо возможного и, сообразно четырем главным своим "категориям", признает четыре вида движения: 1) субстанциальное (χάτα τὴν οὐσίαν) — происхождение и уничтожение; 2) количественное (χάτα τὸ ποσόν) — увеличение и уменьшение (αὐξησις καὶ φθίσις); 3) качественное (χάτα τὸ

ποιον) — αλλοιωσις — качественное изменение; 4) пространственное — движение в собственном смысле слова, или перемещение (φορα).

Все виды движения обуславливаются пространственным движением, стоят в зависимости от него, ибо все они определяются движением неба, с которым связываются все изменения, все явления в подлунной. Мы бы сказали, что как физиологические, так и химические процессы связываются с процессами механического движения. Поэтому Аристотель особенно тщательно исследует это понятие

пространственного движения и связанные с ним другие понятия, имевшие такое роковое значение для античной физики, — понятия беспредельного пространства и времени, с которыми оперировала древняя метафизика. Разрешая противоречия, которые элеаты и мегарцы раскрывали в понятиях величины и [движения, Аристотель доказывает, что беспредельное (απειρον) существует лишь потенциально (δυνάμει), а не актуально. Элейская философия отрицала возможность движения в данном пространстве и времени, исходя из их бесконечной делимости,

— Аристотель доказывает, что бесконечная делимость времени и пространства — не действительна, а лишь потенциальна: пространство, как и время, делимо, но не разделено. Понятие беспредельности — чисто отрицательное; актуально существует лишь нечто определенное, оформленное; ατερον — беспредельное — есть лишь материя, а так как чистая материя существует только как потенция, то действительного, актуального бесконечного нет.

Далее, теория пространства и времени значительно и даже

чрезмерно упрощается Аристотелем: понятие пространства сводится к понятию места — *τοπος*, понятие времени — к понятию определенного промежутка времени. Такова тенденция Аристотеля: нет отвлеченностей, нет пространства и времени без вещества и движения. Нет пустого времени и пространства, а есть лишь время и пространство наполненные — определенные места и времена. Аристотель определяет пространство как границу объемлющего тела по отношению к тому, которое объемлется, т.е. попросту — пространство есть место, наполненное телом. Время

определяется, как "число движения по отношению к предшествующему и последующему" (αριθμὸς κινήσεως ἄτα το προτερον και υστερον). Что хочет сказать этим Аристотель? Мы измеряем течение времени числом годов, дней, Часов, минут и т. д.; часы и минуты измеряются нами движением часовой стрелки, дни и годы — видимым движением неба. Определенное время есть совокупность последовательных моментов, единиц времени, в течение которых произошло то или другое событие, то или другое движение. Одно движение совершается скорее, другое

медленнее, т.е. в одно и то же время может произойти большее или меньшее количество движения; количество движения определяется пространством и временем. Таким образом время для Аристотеля — не есть общая возможность последовательности вообще, а определенный промежуток в последовательности движений, как пространство есть лишь определенное место.

Неопределенность времени, беспредельность пространства — актуально не существуют; актуально есть только занятое, наполненное и постольку определенное время и

пространство. Этим легко разрешаются все затруднения элеатов. Аристотель доказывает отсюда, что нет пустоты во времени или в пространстве, что вне мира нет пространства и не было времени. Мир вечен, движение было и есть всегда; оно непрерывно и вечно. Круговое движение есть совершенное, безначальное и бесконечное, возвращающееся к себе — первичная форма движения.

Но, сводя все изменения к движению, Аристотель далек от механического мирозерцания атомистов, сводивших все изменения

лишь к перемещению частиц в пространстве. Он подвергает сильной критике учение Демокрита, признает основные *качественные* различия вещей и *реальность качественных изменений* вещества, обосновывая возможность таких изменений своей теорией об отношении потенции к акту.

Материальная природа представлялась ему подобной организму, в котором из семени развиваются новые разнообразные свойства. Даже там, где мы видим внешнее соединение двух тел, возможен их органический синтез: из двух тел составляется новое

образование, отличное от каждого из предыдущих, и в котором осуществилась новая форма бытия.

Вообще, по Аристотелю, всякое изменение, не только органическое, но и механическое, обусловлено внутренними нематериальными причинами: он признавал в природе бессознательное, инстинктивное творчество. В ней таятся потенциальные формы, которые и осуществляются в ее творческом движении, причем высшие формы, как наиболее совершенные, осуществляются природой лишь

после целого ряда промежуточных ступеней.

Аристотель первый отверг космогонию. Действительность, как и возможность, не имеет происхождения. Формы и виды — вечные и неизменные, как идеи Платона, существовали всегда в вещах и в действительности и никогда — вне их. Поэтому и действительный мир не имеет начала и конца: подобно Платонову миру идей, он пребывает вечно. Мир един, вечен и совершенен, ибо в *нем* выразилась действительность. Божество не могло существовать без

мира, равно как и материя не могла никогда быть чистой потенцией, но всегда имела форму.

В описании устройства мира Аристотель признает различие между подлунным (τα ἐνταῦθα) и надлунным миром (τα ἐχει). Неизменная правильность движения небесных тел составляет отличительную черту верхних сфер. Материя этих сфер — эфир, неспособный ни к какому изменению, кроме перемещения, и притом кругового: поэтому там — вечная, неизменная, божественная жизнь, а внизу царит закон вечного

изменения, возникновения и уничтожения; самый вид этих двух областей свидетельствует об их отличии друг от друга.

Аристотель признавал четыре стихии, обладающие противоположными качествами (холод и тепло, сухое и сырое): землю, воздух, огонь и воду. Эти стихии могут постепенно взаимно переходить друг в друга. Пятая стихия — эфир, которой наполнена верхняя сфера, не изменяется и не переходит в другие стихии.

В середине мироздания находится неподвижная земля, вокруг которой расположены три другие материальные стихии: вода, воздух и *огонь*. Вокруг земли вращаются сферы, к которым прикреплены солнце, луна и пять планет. За ними следует крайняя сфера — небо неподвижных звезд (πρίθοζ αὐρανοζ), наполненное эфиром и приводимое в движение верховным божеством. Звезды суть вечные, божественные существа, ведущие блаженную жизнь, — воззрение, общее всем древним философам. Планеты имеют самостоятельное движение, не зависящее от движения неба,

совершающееся не по кругам, а по эллипсисам. Они имеют своих двигателей, своих богов, обуславливающих различие их движения (политеистическая черта). Для объяснения эллиптической формы движения планет Аристотель приписывал каждой из них несколько сфер, зависящих друг от друга, причем данная планета всегда прикреплена к низшей из этих сфер.

Земля есть область изменения, возникновения и уничтожения, вечный круговорот которых зависит от неравномерного движения планет. В связи с влиянием солнца и сменой

дня и ночи находится круговорот и изменения, противоположный вечному бытию звезд.

Аристотель — отец систематической зоологии и сравнительной анатомии. Правда, он многое почерпнул по этим отраслям науки у своих предшественников; но его заслуги все же колоссальны. Его попытка естественной классификации животных научна, насколько это возможно было в его эпоху. Одна зоология Аристотеля могла бы доставить ему славу великого естествоиспытателя. Конечно, мы не можем здесь излагать специально

зоологические воззрения
Аристотеля. Но нас интересуют
общие философские взгляды,
которыми они проникнуты. Природа
— не бессвязная трагедия, но
художественное произведение, в
котором все связано и в целом, и в
отдельных частях.

Учение "О душе"

Организм есть единое целое, в
котором все части подчинены
некоторой общей форме. Жизнь
состоит в способности двигать себя
самопроизвольно; этой

способностью органические существа отличаются от неорганических. Всякое движение предполагает движущую форму и движущееся вещество. Такое вещество есть организованное тело, а такая форма, изнутри зиждущая и организующая это тело, есть душа живых существ. Способностью двигать себя самого существо может обладать лишь в том случае, если в нем живет деятельное начало, движущее материю. "Самодвижение" или самопроизвольная деятельность, в которой состоит жизнь, обуславливает самосохранение или поддержание жизни существа, его

определенной органической формы; поэтому оно обнимает в себе его питание, размножение, рост, ощущение, представление, желание. Материя сама собою никак не может отправлять все эти деятельности. Как приспособление к ним тела, так и непрерывное отправление их зависит лишь от деятельного начала, отличного от материи. Это начало — *αἰτία* и *αρχή* жизни — есть душа.

Таким образом, по Аристотелю, душа не есть тело, но не может без тела, как форма не может быть без материи; она нематериальна и постольку неподвижна (в отличие от

Платона, который считал душу самодвижущейся). Она есть движущее начало, форма тела, организующая его, и вместе с тем — *цель* его: тело есть лишь орудие, приспособленное к ней, — ее орган; душа — *εντελεχεια η πρώτη σωματος φυσικου οργανικου*, т.е. та цель, та нематериальная энергия, которая движет тело, созидает его, определяет его организацию. Она есть то, что осуществляет жизненную деятельность, которой потенциально наделено наше тело.

Отличная от тела, душа, однако, неотделима от него, немислима без

него, как зрение — без глаз, или как способность ходить — без ног ([την ψυχην] ανευ σωματοζ αδυνατοζ υπαρχειν, οιον βαδιζειν ανευ ποδων).

Как зрение есть психическая энергия глаза, или слух — психическая энергия слухового органа, или чувственность вообще — психическая энергия телесных органов чувств, так душа, обнимающая в себе все эти энергии, есть "энергия" живого организма в целом. Чувство должно иметь психическую сторону и физический орган: без телесности нет душевной жизни. Душа — для тела, и данное тело — для данной души: поэтому

нет переселения душ; σώμα μὲν γὰρ οὐχ ἐστὶν ἡ ψυχή, σώματοζ δὲ τι (Περὶ ψυχῆς). И подобно тому как отпечаток на воске немыслим без воска, так и душа немыслима без тела.

Соответственно трем отделам органического мира существует и три рода души: 1) органическая, растительная душа — θρεπτική (питательная); ее функции — растительные, т.е. питание и размножение; 2) животная душа — αἰθητική (чувствующая); ее функции: чувства и ощущения; 3) душа человека — νοῦς — разумная; ей

присуще начало бессмертное, хотя и не индивидуальное. Растения не имеют центра органической жизни, центра душевной деятельности. У животных есть внутреннее средоточие в сердце. У них есть ощущения удовольствия и страдания, желательные способности (το ορεχτιχον), отчего зависит и различие их характеров и нравов. И в общем центре психической жизни все эти способности и чувствования связываются, согласуются друг с другом.

В психологических трудах
Аристотеля мы находим анализ

душевных процессов: ощущений и связанной с ними деятельности разума и воли. Ощущение (αἰσθησις) есть изменение, производимое в душе ощущаемым предметом через посредство тела и состоящее в том, что ощущающему сообщается образ или *форма* ощущаемого. Единичные чувства (αἰσθ-ησις τῷ5ν ἰδίων) никогда не обманывают нас; ложно лишь суждение, которое мы представляем на основании отдельных свидетельств, показаний отдельных чувств. Общие свойства и отношения, воспринимаемые через посредство чувств, таковы: число, величина, время, покой, движение и

т.д., относятся не к одному из чувств, а к общему чувству. Эта способность общих восприятий предполагает центр органов душевной жизни — общее чувствилище (αἰσθητήριον κοινόν). В нем сортируются и сопоставляются свидетельства отдельных ощущений, которые и мы относим к известным внешним предметам. Здесь заключается способность к восприятию, памяти и мышлению. Орган этого общего чувства есть сердце. Если движение, возбужденное предметом в чувственном органе, передается центральному органу, оно вызывает в нем возобновленное появление

чувственного образа или
воображаемое представление
(φαντασία); если же мы отнесем этот
образ к какому-нибудь прошедшему
событию, то это называется
воспоминанием (μνημη);
сознательный вызов воспоминания
есть припоминание (αναμνησις).
Вообще у Аристотеля мы находим
целую систему психологии,
чрезвычайно разработанную.

Человек есть совершенное животное
— венец творения; он обладает
совершенным телом и совершенной
душой. Вместе с растениями он
обладает растительной душою,

вместе с животными — чувствующей душою, способности которой — восприятие, память, воображение — достигают в нем своего высшего развития. Но и человеческая душа зависит от тела, есть лишь его энергия и без него не может существовать.

От всех прочих существ человек отличается разумом или духом ($\nu\alpha\upsilon\varsigma$), который соединяется в нем с животною душою. Душа произошла вместе с телом и кончается вместе с ним. Разум не имеет ни начала, ни конца; он заключает в себе начало универсальное, он чист, вечен,

совершенно отделим от тела и не имеет индивидуальности.

Все наши душевные способности и ощущения — воспоминание, желание, любовь — связаны с телом; разум свободен от всякого сообщения с ним и как бы снаружи, извне приходит в человека и сообщается ему. Все душевные способности постепенно развиваются друг из друга. Разум же не есть ступень развития душевной жизни, но совершенно самобытное, самостоятельное начало. Будучи в человеке или вне его, он везде тождествен себе, отличен от

телесного (απαθής); он есть чистая энергия (ἐνέργεια), чистая мысль — νοησις τοῦ νοοῦμενου, νοησις τῆς νοησεως. Умопостигаемый мир есть единственное содержание разума, познающего начала всего сущего. Обладая этой способностью, человек приближается к Богу — в этом его богоподобие, соединение с Богом; наряду с животной душою в нем живет разум — начало общее, божественное.

Тем не менее Аристотель сознает, что человеческий разум хотя и способен к познанию истины, но развивается постепенно, в

зависимости от чувственного опыта и от практической жизни, от желания и воли. Он ограничен, он развивается и в этом своем развитии переходит из *потенциального* состояния (δυναμις) в *актуальное* (ἐνεργεια). Как простая потенция или способность, человеческий разум отличается от деятельного, актуального разума (νοῦς ποιητικὸς); Аристотель определяет его как страдательный, пассивный разум (νοῦς παθητικὸς), подверженный внешнему воздействию наших чувственных впечатлений и восприятий. Но из страдательного состояния наш ум переходит в

деятельное состояние в самом акте познания: там, где я познаю действительно, там разум превращается в актуальный или действующий разум и как бы отождествляется с тем высшим, всеобщим и вечным разумом, который от века мыслит все мыслимое, обнимает все мыслимые формы вещей.

Таким образом, с одной стороны, Аристотель признает восходящую лестницу развивающихся душевных *способностей*, по которой человек поднимается выше всего, с другой стороны, над этой лестницей стоит

чистый разум — как вечная энергия,
цель и вместе причина нашего
развития и познания.

"Этика" Аристотеля

Обратимся к нравственной философии Аристотеля. Наряду с теоретической частью души философ признает и желательную часть (ηθοζ), которая вмещает в себе совокупность аффектов, волнений, желаний. Чувства делятся на приятные и неприятные (ηδοναι χα λυπαι). Всякая деятельность может испытывать препятствия,

сопротивление, или же, наоборот, она может развиваться успешно и беспрепятственно: удовольствие возникает из успешного, беспрепятственного развития естественной нормальной энергии, удовлетворяющейся своим собственным действием.

Из удовольствия и страдания рождаются частью аффекты, страсти, частью желания и похоти. К аффектам относятся прежде всего те, которые деятельно направляются против зла (χαχον). Совокупность их есть θυμοζ, как и у Платона — лучшая часть желательной части

души; совокупность похотей —
ἐπνοῦμια.

Как каждое отдельное человеческое действие, так и человеческая деятельность в своем целом должна иметь цель, и притом высшую цель, которая должна быть преследуема не ввиду каких-либо других целей, но ради себя самой — τέλος... οὐ χάριν τα
λοιπα πρᾶττεται ...το χάθ αὐτο διωχτον,
το μηδεποτε δι ἄλλο αἰρετον. Она не
есть благо между благами, но
полнота блага. Без такой конечной
цели все наше действие, вся наша
воля не имели бы подлинного
предмета, все желания были бы

тщетны, бесцельны в своем основании; наша воля имела бы лишь бесконечный ряд призрачных целей, каждая из которых, в свою очередь, являлась бы средством для других столь же призрачных, недействительных целей и т.д. (εἰς αἰετον). Эту конечную цель называют благом или высшим благом (bonum, αγαθον, το αριστον).

По учению Платона и мегариков, это благо лежит вне мира, оно отрешено (χωριστον) от мира; но поэтому оно отделено и от человека и постольку недостижимо для него. Сообразно духу всей своей философии

Аристотель ищет такое высшее благо, которое может быть действительным благом. Одни люди стремятся к наслаждению, к жизни, исполненной удовольствий (βίος ἀπολαυστικός); другие стремятся к приобретению внешних благ или почестей и власти, посвящая свою жизнь общественной деятельности; третьи предаются теоретической, научной или философской деятельности. Все хотят быть счастливыми: стремясь к наслаждениям, богатству, почестям, познанию, люди стремятся достигнуть этих благ ради них самих и вместе ради счастья. Но в чем же заключается истинное человеческое

счастье? Очевидно, оно не может и не должно зависеть от случая, от слепого каприза судьбы, а от самого человека, от человеческой деятельности. Жизнь, исполненная чувственных удовольствий, не есть достойная цель стремлений разумного человека: это — скорее скотская, чем человеческая жизнь. Внешние блага сами по себе не могут быть конечною целью, а только средствами для целей нашего счастья. По-видимому, добродетель является целью, которую мы можем желать и ради нее самой, и ради нашего счастья; но и она еще не доставляет счастья человеку,

поверженному в бедствия и страдания. Аристотель старается ответить на вопрос о том, в чем же состоит счастье. По его мнению, счастье состоит не в чем ином, как в успешной деятельности человека, в осуществлении тех энергий, тех деятельностей, которые свойственны ему по природе. Человек — не пассивное, а деятельное существо, поэтому и счастье его заключается в успешной, беспрепятственной деятельности; и самое счастье — не вещь (χτήμα), но действие (πράξις, εὐπραξία). Недостаточно быть красивым, добродетельным и

сильным, чтобы приобрести победу,
— нужно действовать, подвизаться.

В чем же заключается свойственная
человеку деятельность (εργον του
ανθρωπου), — то дело, от которого
зависит его счастье? Не в телесном
питании, что свойственно
растениям, не в ощущении, что
свойственно животным, но в
разумной деятельности (ψυχης
ενεργεια χατα λογον η μη ανευ λογου).
Поэтому счастье заключается в
успешном, добром осуществлении
разумных деятельностей
человеческой души. Условием для
такой деятельности является

обладание особыми к ней способностями или добродетелями и, в то же время, совокупностью средств, нужных для ее осуществления.

В этом вопросе Аристотель одинаково удаляется и от киников, и от гедонистов. Он необходимо предполагает для вполне счастливой жизни прежде всего полноту гармонического развития человеческой личности, всех истинно человеческих способностей и сил: дитя не может быть блаженным. А такое полное, беспрепятственное развитие

человеческой деятельности обуславливается обладанием всеми потребными к тому жизненными средствами: нужны богатство, друзья, здоровье. Правда, внешние блага не безусловно необходимы: ибо тот, кто достиг своего внутреннего счастья, не может быть вполне несчастен ($\alpha\theta\lambda\iota\omicron\varsigma$), даже там, где он повержен в самое глубокое несчастье; но вместе с тем он не будет и блаженствовать, если на него обрушатся все беды Приама. Высший принцип счастья есть мера. Поступать несправедливо есть зло и терпеть несправедливость есть также зло; в первом случае человек

сам преступает меру (πλεον εχει του μεσου), а во втором — он терпит ущерб (ελαττον εχει). Но лучше самому терпеть несправедливость, чем делать ее другим: ибо несправедливое действие связано с порочностью самого действующего.

Удовольствие и деятельность не суть исключаящие друг друга понятия. Напротив, удовольствие есть естественный результат успешной, нормальной деятельности субъекта; оно обусловлено ею и есть ее завершение и увенчание. Удовольствие естественное и непосредственное так же связано с

нормальной совершенной деятельностью, как красота и здоровье связаны с совершенным развитием тела. А потому оно есть естественный результат всякой нормальной жизнедеятельности.

Счастье без удовольствия не было бы счастьем; но счастье, которое есть благая совершенная деятельность, необходимо влечет за собою удовольствие. Удовольствие не должно быть целью и мотивом нашего действия, но оно есть необходимое следствие деятельности, согласной с природой человека. Если бы эта деятельность и

удовольствие были отделены друг от друга, то мы, конечно, предпочли бы добродетель удовольствию; но сущность добродетели, как естественной человеческой разумной деятельности, именно и состоит в ее нераздельности с удовольствием, т.е. в непосредственном удовлетворении в самой деятельности — независимо от внешних последствий или соображений. Все блага жизни желательны для этой деятельности как средства — и не более. Поэтому поступки, сообразные с назначением человека, приятны сами по себе, и добродетельная жизнь имеет удовольствие в себе самой.

Таким образом наслаждение, удовлетворение, вытекающее из благой деятельности, есть благо — *αγαθον*, которое неотделимо от счастья. Таким наслаждением обладает и Бог. И оно есть благо не только как плод успешной деятельности, но также и потому, что укрепляет, возбуждает, поощряет ту деятельность, из коей оно вытекает (например, удовольствие мышления). Тот, кто не испытывает удовлетворения добродетели, не может быть добродетельным.

Из энергии или деятельности низших сил и способностей человека возникают низшие — чувственные удовольствия. Их цена определяется значением и достоинством той деятельности, из которой они возникают, например, удовольствия, получаемые нами через зрение, выше, чем удовольствия, которые дает нам осязание. Сколько различных энергий, деятельности, родов бытия, столько различных видов удовлетворения. И все они расцениваются по своему соотношению к высшей, разумной, существенно человеческой деятельности — добродетели.

Высшее удовольствие есть
удовлетворение этой деятельности,
этой энергии разумного
человеческого существа.

Остальные удовольствия —
животной части нашего существа,
удовольствия, соответствующие
низшим, телесным энергиям и
потребностям, имеют свою цену,
поскольку не препятствуют
добродетели, совмещаются с нею. Но
они не заслуживают даже названия
удовольствия, когда мы
злоупотребляем ими и предаемся
излишествам. Собственно истинные
удовольствия человека (ανθρώπου

ἡδοναί) суть удовольствия доброго, умеренного человека.

Наконец, к счастью, которое прежде всего есть деятельность, относится, по Аристотелю, и досуг (σχολή) в противоположность труду.

Непрерывное напряжение невозможно в успешной, нормальной деятельности: нужен отдых, освежение от усталости, в особенности при таких занятиях, которым мы предаемся не ради них самих, но в виду каких-либо внешних целей, и в занятиях, сопряженных с заботами и тяжелым трудом: σοχεῖ τε ἡ εὐδαιμονία ἐν τῇ σχολῇ εἶναι

ασχολούμεθα γαρ, ἵνα σχολάζωμεν, καὶ πολεμῶμεν, ἵνα εἰρήνῃν ἀγῶμεν (ср. λόγος ἐπιταφίος Περικλῆς у Фукидида).

Конечно, труды и заботы, принимаемые человеком, должны служить не для развлечения или простой утехи его, но самая утеха должна служить делу, ибо она, доставляя человеку отдохновение и развлечение, имеет место в его жизни, нужна для его счастья. Само собой разумеется, что и досуг, и развлечения должны служить одной верховной цели — счастьем человека — в гармоническом развитии его человечности, его разумного

существа. Разумное веселье, благопристойное общение с людьми, эстетические наслаждения, наука должны наполнять досуг человека; в особенности же — философия, которая есть высший род деятельности и в то же время высший род отдыха (σχολη) — в противоположность активной жизни, практической деятельности.

Итак, высшее благо лежит не за пределами мира, а в самой жизни и есть лишь ее всестороннее, совершенное развитие.

Соответственно этому понятию высшего блага Аристотель понимает

и добродетель: она состоит не в отчуждении от действительности, не в аскетическом отрешении от мира, но в совершенном достижении целей человеческой жизни, в совершенном развитии человека, — в том, что ему всего более свойственно.

У Аристотеля мы встречаемся с тем понятием добродетели, которое было обще всем древним. Это — не добродетель в нашем смысле слова, а прежде всего хорошее качество. Всякая ἀρετή (добродетель) есть то внутреннее свойство, которое делает данное существо доброкачественным и дает ему способность и силу к

нормальному отправлению его специальных функций, к успешному исполнению свойственных ему деятельностей — *πασα ἀρετὴ, οὐ ἀν' ἡ ἀρετὴ, αὐτὸ τε εὖ ἔχον ἀποτελεῖ καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ εὖ ἀποτελεῖ*. Так, добродетель глаза — *ἡ τοῦ ὀφθαλμοῦ ἀρετὴ* — делает хорошим глаз и зрение. Так точно и добродетель человека есть свойство, через которое человек и сам делается хорошим, и хорошо исполняет свое дело. Добродетель не есть какой-либо аффект — *πάθος*, или какая-либо способность — *δυναμὶς* (ибо *δυναμὶς* может и недоразвиться), но она есть положительное *свойство*,

высшее развитие *энергии* данного существа.

Деятельность человека есть отчасти практическая, отчасти теоретическая: он — существо водящее и мыслящее, чувствующее и познающее. Сообразно этим двум сторонам его деятельности и его существа — его характеру ($\eta\theta o\zeta$) и его уму ($\delta\iota\alpha\nu o\iota\alpha$) — и добродетели распадаются на *этические* (нравственные) и *дианоэтические* (умственные).

Этическая, нравственная добродетель заключается в том, что низшие силы и энергии души, ее движения, страсти и желания подчиняются волею справедливым требованиям разума, — тому, что он предписывает как справедливое и доброе; таким путем в человеке постепенно образуется некоторый неизменный нравственный характер — $\eta\theta o\zeta$, в силу которого его воля и его действия неизменно направляются на добро.

Таким образом, разумная природа человека достигает своего

совершенного развития, своего
всестороннего выражения и
воплощения во всех его
способностях, силах и
деятельностях. Это — высшая
творческая форма и вместе с тем
конечная цель человека. В этом его
назначение и в этом его счастье.

Итак, для нравственной добродетели
нужно знание блага, разум —
φρονησις, ὀρθὸς λόγος, — без
которого нельзя хорошо и разумно
поступить. Но добродетель состоит
не в знании, а в неизменно-благом
действии воли, в неизменном
направлении воли на то, что она

признала за благо; и это — не из-за каких-либо внешних мотивов, а произвольно, в силу свободного, сознательного выбора. В искусстве и науке достаточно, чтобы результат был хорош, все равно как бы он ни был добыт. В нравственной деятельности спрашивается, как было сделано дело, каков был человек, совершивший его.

Спрашивается: во-первых, сознательно ли он поступал (εαν εἰδῶς πρᾶττη), во-вторых, по собственному ли выбору и притом помимо ли внешних побуждений (εαν προαιρουμενοῦ προαιρουμενοῦ δι αὐτα) он выбирал, и наконец, в-третьих,

действовал ли он в силу случайного аффекта или твердого и непоколебимого направления характера (βεβαιῶς καὶ ἀμεταχινητῶς ἔχων)?

Итак, воля есть источник добродетели; дело идет не только о знании нравственных правил, как думал Сократ, а об их деятельном применении. Господство разума осуществляется свободною волею. Третья книга аристотелевской "Этики" отчасти посвящена тонкому анализу понятий о свободе воли и вменяемости человеческих поступков.

Существуют врожденные добродетели (αρεταί φύσικαι), которые мы наблюдаем, например, у детей и у животных. Они без нравственного развития могут стать вредными и лишь путем упражнения и воспитания превращаются в настоящие нравственные добродетели из простых сил или способностей. Для истинной добродетели, помимо врожденных свойств, требуется еще разум и упражнение: добродетель определяется как свойство человека, в котором он утверждается путем разумного согласия и произвольного

выбора (ἐξίς προαιρετικῇ), и притом такое свойство, которое руководствуется определениями разума — μετα του ορθου λογου ἐξίς.

Но, спрашивается, в чем же состоит то благо, которое разум предписывает по отношению к нашим παθη και πραξεις — аффектам и действиям? Разум во всем приписывает *середину* между недостатком и излишком.

Во всяком желании и деятельности есть три вещи: недостаток, излишек и середина. И во всем только

середина, только равновесие — хорошо, полезно и похвально. Всякое совершенное, законченное произведение искусства мы называем прекрасным именно потому, что в нем ничего нельзя ни убавить, ни прибавить. Мера есть верховный, нравственный принцип эллинского народа; на нее указывает и этика Аристотеля, представляющая из себя систематический анализ его нравственных понятий.

Соблюдение середины (μεσότης) делает человека добрым и все дела его — удачными, хорошими, совершенными, а следовательно, в

нем и заключается добродетель,
дающая благо человеку. Итак,
добродетель есть поведение,
избегающее крайности — как
избытка, так и недостатка; она есть
середина между двумя
противоположными пороками, из
которых один переступает границу
должного, а другой не доходит до нее.
Так, храбрость есть середина между
безрассудством и трусостью,
умеренность — середина между
распущенностью и
бесчувственностью, щедрость —
середина между скупостью и
готовностью, $\pi\rho\alpha\omicron\tau\eta\zeta$ — кротость —

середина между вспыльчивостью и чрезмерным хладнокровием.

Справедливость, рассмотрению которой Аристотель посвящает 5-ю книгу "Этики", состоит в верном распределении выгод и невыгод, в соблюдении правильной меры и пропорции в человеческих отношениях, как общественных, так и частных.

Вообще в учении Аристотеля о добродетели мы встречаем целое множество чрезвычайно тонких и точных психологических и

нравственных замечаний.

Аристотель, в противоположность Сократу и Платону, отправляется от действительности, от анализа существующих нравственных отношений и понятий. Он обращает особое внимание на общественные добродетели, например, на дружбу, которую он разбирает в восьмой и девятой книгах "Этики". Эти две книги представляют нам крайне ценное изображение чисто эллинского этического мирозерцания, анализ нравственного строя греков; вместе с тем они полны очень верных и

прекрасных нравственных и психологических подробностей.

Дианоэтические добродетели обнимают собой совершенные свойства разумной части души, т.е. познавательной и рассудительной способности ее. Добродетели познающей души суть — νοῦς и ἐπιστήμη, а обе вместе являются как σοφία. Το λογιστικόν имеет добродетели: творческие — τέχνη и практические — φρονησις или "практический разум", εὐβουλία, συνεσις и т. д.

Но в каком смысле эти качества заслуживают названия добродетели? Аристотель ставит их выше практических добродетелей: ибо высшая добродетель, наиболее бескорыстная, самодовлеющая, чистая и вместе с тем доставляющая самое высокое и чистое наслаждение, есть не практическая добродетель, а чистое созерцание сущего — теория, в которой человек приближается к божеству и уподобляется ему.

"Политика " Аристотеля

Человек живет не для себя одного, но по природе создан для общественной жизни — *ανθρωπος φυσει ζψον πολιτιχον*, половые и кровные связи, язык, врожденные нравственные инстинкты связывают его с другими людьми. Он нуждается в них для наиболее успешной защиты от опасностей, для удовлетворения насущных нужд (*ταυ ζην ενεχεν*), а также и просто для удовлетворения своих социальных инстинктов. Человек нуждается в общении с подобными себе не только для поддержания и улучшения своей телесной жизни, но также и потому, что лишь в человеческом обществе

возможно хорошее воспитание и упорядочение жизни правом и законом.

Совершенное общество, обнимающее в себе все Другие формы общества, есть государство — πολις. Цель этого совершенного общества — не исключительно экономическая.

Государство не есть экономическая ассоциация, и цель, которую оно преследует, не заключается в охране частных интересов; его цель есть высшее благо вообще — ευδχμονια, счастье граждан в совершенном общежитии, общение в счастливой жизни — η ρου ευ ζην χοιωνια.

Поэтому цель государства заключается не в завоеваниях или войнах, но в добродетели граждан и совокупности всех средств, необходимых для ее осуществления; как и у Платона, гуманное воспитание граждан в добродетели является главной задачей государства.

Государство стоит выше семьи, выше частных лиц; оно относится к своим членам как целое к частям; оно есть *первое* по своей природе (πρώτον φύσει). Но во времени, в порядке возникновения — семья и община предшествовали государству. Сначала

под влиянием естественного влечения образовалась человеческая семья, потом под давлением различных обстоятельств семьи сплотились в общины (χῶμαι), из которых при дальнейшем развитии человеческого общества образовались государства (πολεῖς).

Своей "Политике" Аристотель, по-видимому, предпослал целый ряд подготовительных работ: он подверг обстоятельной критике политические сочинения Платона, а также и конституции различных народов.

Аристотель порицает Платона за его стремление в "Республике" к исключительному единству (το εν εἶναι), ложному и неосуществимому в государстве. Только индивид есть неделимая единица, а государство по своей природе есть нечто множественное — πληθος τι τῆν φύσιν ἐστὶν ἡ πόλις; оно состоит не только из *многих* членов, но и из *различного рода* членов. Государство перестало бы быть государством, если бы в нем могло осуществиться отвлеченное единство Платона. Аристотель подвергает беспощадной критике учреждения "Республики". Он указывает, что в своем

коммунизме Платон уничтожает ряд нравственных факторов, ряд конкретных связей, на которых зиждется общество. Источник споров и распрей вовсе не уничтожается при учреждении коммуны, а, напротив того, усиливается общностью владения. Он указывает, что эгоизм естественен, что в известных границах в нем нет ничего дурного; нормальная любовь к семье есть своего рода нравственное начало, на котором зиждется государство, источник радостей и дружбы. Человек более заботится о своем, чем об общем, и потому, уничтожая семью и частную собственность,

коммунизм ослабляет энергию сильнейших двигателей человеческой деятельности. Далее, Аристотель делает общий обзор различных конституций.

Конституция государства зависит от того, в чьих руках находится верховная власть.

Возможны три случая: господином может быть или один, или немногие, или многие. Каждая из этих возможных фигур распадается, в свою очередь, на правильную (ορθη) и дурную, ошибочную (αμαρτημενη),

смотря по тому, преследуют ли правители общее благо или свои частные интересы.

Таким образом получается три правильных рода правления (πολιτεῖαι ορθαί): монархия, которая всецело зависит от личности монарха, его царственной мудрости; аристократия — господство лучших, и республика, при которой необходимо равенство (ισότης), и три худых рода правления, (πολιταὶ ημαρτημεναι): тирания, олигархия и демократическое господство толпы, пролетариата (охлократия).

Аристотель подробно рассматривает эти шесть форм, характеризует их особенности, исследует, при каких обстоятельствах и каких условиях возникает каждая из них, какие причины обуславливают из разложение, какими средствами и учреждениями каждая из них может быть поддерживаема или разрушаема, через какие формы и каким путем проходит обыкновенно государственное устройство данного типа. Словом, Аристотель исследует государственные законы государственной жизни, морфологию государства. Сколько труда

потребовало это сочинение и каково его значение, я сказал уже выше.

Все названные формы не только описаны Аристотелем, но и рассмотрены критически. Философ рассматривает их как с абсолютной точки зрения — безусловно желательной, так, в особенности, и с точки зрения относительной, практической.

В отличие от Платона, Аристотель хочет рассмотреть не идеальную конституцию, но наилучшую при данных условиях и обстоятельствах

(τὴν ἐχτὼν ὑπο-χείμενων ἀρίστην).

Поэтому он не ищет, подобно
Платону, одного идеала, который
подходил бы ко всем действительным
государствам. Это столь же
немыслимо, как найти одно платье,
одно лекарство, одну диету для всех
тел. Не идеальную конституцию
нужно искать, а ту, которая всего
лучше при данных условиях; надо
считаться с наличными
социальными, политическими,
экономическими и культурными
факторами. Поэтому, если истинная
монархия и истинная аристократия,
как господство лучших, господство
добродетели, и представляются

Аристотелю идеалом, то на практике наиболее целесообразной конституцией он признает умеренно-демократическую республику (πολιτεία).

Как во всем лучшем есть середина, так и в государстве счастье наиболее обеспечено там, где нет ни чрезмерного богатства, ни чрезмерной нищеты, ни многочисленного пролетариата, ни чрезмерно влиятельных богачей, но где люди среднего состояния (οι μεσοι) преобладают по числу и значению. Μεσοζ βιοζ — лучшая жизнь, μεση πολιτεία — наилучшая из

существующих конституций. Ее существование наиболее обеспечено от революций и переворотов, ибо ее элементы более уравновешены, чем в других — односторонних формах. Поэтому в ней царит и наибольшее согласие.

Рассмотрев таким образом действительные политические формы, Аристотель развивает план *образцового*, идеального государства. Такое государство представляется ему прежде всего греческим республиканским полисом. Оно представляется философу греческим потому, что, по его мнению, только

эллины способны соединить свободу с порядком, мужество с культурой. Оно представляется ему республикой, и притом республикой аристократической, потому что трудно рассчитывать на появление героя, которого бы все граждане добровольно признали монархом. Наконец, оно представляется Аристотелю городом — πόλις — потому, что совершенное государство как самодовлеющее и должно грешить излишней величиной; оно должно быть удобообозримо — εὐσυνόπτοζ, чтобы в нем царил легко охраняемый порядок и согласие.

Граждане участвуют в управлении, в суде, в войске; но из числа полноправных граждан исключаются купцы, ремесленники, земледельцы. Ремесло и торговля для Аристотеля — низкие занятия, несовместимые с политической добродетелью; земледелие также отнимает необходимый для нее досуг. Поэтому земля обрабатывается рабами или оброчными периэками, а недвижимая собственность находится частью в руках государства, частью в руках полноправных граждан (πολιται), чтобы они имели нужный достаток для развития в себе добродетели и

для попечения о государстве. С другой стороны, эти граждане *воспитываются* государством; Аристотель развивает подобный педагогический проект общественного воспитания граждан, сходный во многом с проектом Платона (цель этического и теоретического развития посредством эстетического воспитания).

Школа Аристотеля строго придерживалась начал учителя, за

исключением некоторых единичных отклонений. Направление ее было по преимуществу научное, естественно-историческое. Самый знаменитый из перипатетиков был *Феофраст*, преемник Аристотеля, 30 лет стоявший во главе школы. Другой ученик, товарищ Феофраста, *Евдем*, "вернейший" из последователей Аристотеля, был известен как ученый историк наук и как истолкователь сочинений своего учителя. Он открывает собою бесконечный ряд его комментаторов. Оригинальнее были *Аристоксен* и *Дикеарх*, сохранившие некоторые пифагорейские элементы в школе

Аристотеля, и *Стратон* — физик, ученик Феофраста, отвергавший $\nu\omicron\upsilon\zeta$, как самостоятельное сверхприродное начало, и постольку приближающийся к натуралистическому монизму стоиков.

Третий период развития греческой философии

Третий период развития греческой философии, обнимающий собой учения, возникшие после Аристотеля, есть наиболее продолжительный по времени.

Он существенно отличается от обоих предшествовавших периодов решительным преобладанием практических задач и практических интересов над теоретическими. Физика и метафизика отступают на задний план; знание, которое Сократ, Платон и Аристотель считали целью само по себе, высшим благом, теряет самостоятельную цену помимо того, что оно может дать для жизни. Этика господствует и становится философией по преимуществу. Философия уже не есть исследование сущности вещей: истинная мудрость есть та, которая делает истинной нашу жизнь, делает

нас счастливыми, дает нам высшее благо. Не то, что суть вещи сами по себе, а то, как они к нам относятся, — вот главный, существенный вопрос философии. Поэтому она все более и более стремится стать нравственным учением, дающим нормы, правила человеческой жизни (*regula vitae*): она есть *lex bene honesteque vivendi*, *Studium virtutis*, как определяет ее Сенека, наука счастья, как определяет Эпикур; она есть мистическое религиозное учение, как понимали ее позднейшие мистики — неопифагорейцы и неоплатоники.

Поэтому мы видим, что влияние философии на жизнь прогрессивно возрастает. В эпоху Римской империи она популяризируется, распределяется по всем классам общества, является необходимым элементом всеобщего образования, личного нравственного развития. Философы образуют особый класс, пользующийся особыми правами и привилегиями. Богачи, знатные дамы, цари и города содержат философов — присяжных проповедников добродетели. Философ становится воспитателем, законоучителем, советником, чуть не духовником своих патронов, там,

впрочем, где он не играет роли шута или простого паразита; ибо философия, по-видимому, спускается иногда до самого низкого уровня. Это не мешает ей, конечно, удерживаться и на высоте — в лучших, достойных своих представителях. Таким образом, уже одно это обстоятельство, это необычайное распространение философии свидетельствует об изменившемся характере ее.

В обществе Римской империи могли быть и действительно были чрезвычайно сильные потребности и нравственные и религиозные, был

запрос на нравственное учение (откуда, например, объясняются быстрые успехи христианства). Поэтому философия, развивавшаяся среди этого общества, была по необходимости нравственная, практическая. Зато чистое умозрение, естественно, утратило прежнюю самобытность и силу, прежнюю веру в себя. Умозрительное творчество иссякло. Философы после Аристотеля либо примыкают к каким-либо прежним авторитетам, к прежним учениям (как, например, стоики примкнули к Гераклиту, Эпикур — к Демокриту, мистические платоники — к

пифагорейцам), либо же они отрицают возможность всякого умозрения, всякого теоретического познания (таковы скептики).

Философы после Аристотеля суть либо догматики, либо скептики [Скептицизм этот носит совершенно иной характер, чем у нас. Как это ни странно, но у древних он является нравственным учением, основанным на отрицании всякого познания.]

Непосредственно вслед за Аристотелем, наряду с академической и перипатетической школой, возникают три крупные школы — стоическая, эпикурейская

и скептическая, которые все сходятся в своих практических тенденциях. Исследуя их происхождение, их связь с предыдущими учениями, мы легко поймем причину этого всеобщего преобладания этических, нравственных тенденций.

Новое направление объясняется изменившимися обстоятельствами общественной жизни в Греции.

Политическая свобода исчезла: страна подпала сперва македонскому владычеству, а потом Рим наложил на нее свою властную руку;

общественная деятельность затихла, гражданская жизнь ограничивалась одними частными отношениями.

Отсюда и явилась мораль, как учение о правильных частных отношениях; теперь уже этика не связывается с политикой, как это мы видим у Платона и Аристотеля, но ограничивается личной моралью.

Второю причиною было то, что нравственный кризис, обострившийся уже в V веке, в эпоху Пелопоннесской войны, теперь принял самые широкие размеры: он распространился и на политику, и на религию, и на нравственность.

Человек сам по себе должен был
искать основания своей
нравственности. Если мораль не
может основываться ни на традиции,
ни на государственных законах, ни на
религии, которые уже утратили весь
свой авторитет, то ее надо
основывать на нравственном учении,
на познании блага, как учил Сократ.
Но в чем заключается благо, к
которому нас должно приводить
соблюдение нравственных правил?
Мы видели, сколько различных
ответов дали ученики Сократа. Благо
познается то в познании, то в
освобождении от страданий, в
бесстрастной апатии, то в полноте

наслаждения. Сам Сократ не мог определенно ответить на этот вопрос, и мы видели, какие трудности связаны с его определениями.

В основании мирозерцания Сократа лежит представление о разумном, благом и справедливом законе, управляющем Вселенной и лежащем в основании человеческого закона. Признавать его и сообразовываться с ним — в этом благо и польза человека. Из него вытекают все человеческие законы, им же определяется личная судьба человека, его счастье или несчастье,

зависящие от сообразования человека с этим законом. Но в чем состоит этот вселенский закон, управляющий природою, и что он предписывает человеку? Откуда и как познать его? Предписывает ли он нам воздержание, наслаждение или познание, как естественные цели человека? Эти вопросы, как я сказал, не были точно решены самим Сократом и различно решались его учениками: они так и остались неразрешенными. Чтобы ответить на них определенно, нужно познать, в чем состоит природа вещей. Спрашивается, как устроены вещи, как нужно относиться к ним и

каковы могут быть для нас последствия такого отношения? Эти три основных вопроса были поставлены скептиком Тимоном. Их можно поставить несколько иначе: 1) познаваема ли природа? — основной закон логики или теории познания; 2) что такое природа? — основной закон физики, и 3) как должны мы жить сообразно природе и нашему познанию? — основной закон этики. Таким образом, и логика, и физика имеют непосредственно практический интерес и вместе с тем определяют собой этику. Я говорил, что в теоретической философии все новые школы

примкнули к предшествовавшим учениям. Независимо от многочисленных различий, во всех этих учениях отражались два основных взгляда на природу в греческой философии. Природа есть организм, живое целое; и природа есть механизм, агрегат атомов. Первый взгляд, разделяемый Аристотелем и Платоном, ранее их в наиболее простой форме был выражен Гераклитом; второй взгляд принадлежит Демокриту. В первом случае человек, как органический член мирового целого, должен познавать его вечную связь, тот Логос, душу, которая его оживляет и

управляет им; и он должен подчиняться этому Логосу, сообразуясь с природой целого, т.е. жить для целого. Во втором случае он, как атом, разобщенный от других атомов, должен изгнать из себя ложные страхи перед мировым законом, загробным миром и жить для себя. Первое воззрение усвоили себе стоики, второе — эпикурейцы.

Стоическая школа

Достойно внимания, что большинство стоиков, как и вообще большинство выдающихся

философов эллинистического периода, — люди восточного происхождения. Эллинская культура становится универсальной. Стоики — главные проводники этого космополитического универсализма. Главнейшие стоики — почти все родом из Малой Азии, Сирии или островов восточного Архипелага. Затем идут римские стоики, среди которых почетное место занимает фригиец Эпиктет. Собственно Греция представлена в стоической школе весьма незначительными силами.

По мере того как исключительно теоретический интерес философского анализа стал ослабевать, греческая мысль все более и более стала стремиться к цельному философскому миросозерцанию, которое могло бы стать на место разложившихся религиозных верований и обосновать систему рациональной этики. Такое миросозерцание являлось потребностью целого общества, целой культуры, — не тесного кружка философской школы или немногих высокопросвещенных дилетантов, составляющих умственную аристократию Греции.

Эллинское просвещение покоряло мир, оно становилось социальной, политической силой; эллинская философия, сообразно тому, постепенно утрачивала свой характер анализа, исследования. Она сделалась учением, обратилась в догму. Такой характер придал ей основатель стоицизма — Зенон из Китиона и еще более — его многочисленные последователи.

Зенон родился около 336 г. в Китионе, эллинизированном фригийском городе на острове Кипр. Сын купца, он и сам долгое время занимался торговлей. Но при одном

предприятии он потерял все свое состояние и отправился в Афины. Здесь он сначала сошелся с Кратесом; но грубость кинической школы оттолкнула его, и Зенон перешел к Сильпону. Оставив этого философа, он слушал Ксенократа, потом Полемона. С чутьем финикийского купца высматривая лучшее в их учениях, он основал свою собственную школу, которая получила название стоической от *στοα ποχίλη* (портик, украшенный фресками знаменитого Полигнота), где он читал лекции. Зенон славился своим характером, вполне соответствовавшим принципам его

учения. Воздержанный, чуждый грубости и неприступной суровости, в которой справедливо упрекали позднейших стоиков, философ был почитаем и любим афинянами, которые и после его смерти сохранили память о нем и воздвигли ему памятник. Зенон был другом Антигона Гоната, македонского царя, который также чтил его и часто советовался с ним. Согласно принципу своей школы Зенон окончил жизнь самоубийством в 264 г. до Р. Х.

Произведения Зенона до нас не дошли, за исключением немногих

отрывков, так что его учение не может уже быть в точности различено от позднейших наслоений, тем более что Зенон часто является в наших источниках как бы собирательным представителем всей стоической школы, которому приписываются все ее учения. Несомненно, однако, что он и в действительности выразил ее общие идеи.

Преемником Зенона был Клеанф из Троады (331 — 251), человек необычайно сильной воли, строгой нравственности и воздержания, заслуживший прозвания "второго

Гераклита" своим терпением, выносливостью и нравственной силой. Он был крайне беден и добывал себе средства к жизни, трудясь по ночам, чтобы иметь возможность днем слушать Зенона. Подобно своему учителю, он кончил жизнь самоубийством в глубокой старости. Он не отличался особой оригинальностью. Из других учеников Зенона известны: Персей, Аристон Хиосский, Герилл Карфагенский, Сфер Борисфенский, поэт Арат из Киликии.

Преемником Клеанфа был Хрисипп (281 — 208), остроумный диалектик,

неутомимый преподаватель и ученый, второй основатель стоицизма, который развил его систематически в своих многочисленных сочинениях и защитил в целом ряде полемических трактатов против академиков и эпикурейцев. Хрисипп был одним из самых плодовитых писателей древности: его слог, правда, растянут и небрежен — Хрисипп был схоластом стоицизма, но авторитет его был безграничен. Ученики его распространили стоическое учение по востоку и западу; Диоген Селевкийский и ученики его,

Антипатр и Архидам, занесли
стоицизм в Рим и в Вавилон.

Наши сведения о стоицизме
почерпаются преимущественно из
сочинений римских стоиков, а также
из сочинений Секста Эмпирика,
Плутарха, Диогена, Цицерона и
некоторых других писателей.

Поэтому мы не имеем возможности
отличить первоначальное учение
Зенона от позднейших добавлений,
сделанных его учениками и
позднейшими стоиками. Но
несомненно, что стоическая школа
обладала большой замкнутостью, и

нам известны лишь некоторые
уклонения от основных идей школы.

Задача стоической философии
состоит в том, чтобы найти твердое
основание для нравственной жизни.
Вместе с киниками стоики видят в
человеческом знании лишь средство
к добродетельному поведению и
достижению блага; вместе с ними
они стремятся сделать человека
свободным и счастливым
посредством добродетели. Поэтому
они определяли философию как
упражнение в добродетели —
ασχησις ἀρετῆς, *Studium virtutis, sed
per ipsam virtutem*. Сначала Зенон

сходиллся, по-видимому, с киниками даже в пренебрежении теоретическими науками. Ученик его, Аристон Хиосский отвергал логику как ненужную, физику как невозможную. Но впоследствии, по-видимому, сам Зенон и в особенности Хрисипп освободились от такой односторонности. Правда, и Хрисипп полемизирует против Аристотеля, полагавшего высшее благо в знании, в созерцании жизни (θεωρία): он признавал такую досужую жизнь своего рода самоуслаждением, служением удовольствию и утверждал, что цель философии заключается в том

знании, которое ведет к истинной деятельности и постольку само составляет часть такой деятельности. По учению стоиков, истинная деятельность невозможна без истинного объективного познания; мудрость и добродетель — одно и то же; и философия, которая определяется как $\alpha\sigma\chi\eta\sigma\iota\varsigma$ $\alpha\rho\epsilon\tau\eta\varsigma$, есть в то же время "познание божеского и человеческого".

Напрасно было бы видеть в стоицизме исключительно этическое учение, хотя этический мотив преобладал в нем несомненно: его этика, которая носит такой же

характер рационализма, как и прочие нравственные учения греков, основывается всецело на рациональном философском мирозерцании. И, несомненно, такое мирозерцание имело само по себе известную нравственную цену в глазах стоиков; некоторые из них, правда, выставляют напоказ свое презрение к чистой теории, подобно киникам, от которых они ведут свое начало; но уже одно сравнение с киниками указывает нам, насколько разнятся от них стоики именно в разработке теоретической философии — логики и физики,

которой киники, действительно, не хотели знать.

Истинное добродетельное поведение, по учению стоиков, есть разумное поведение. Разумно то поведение, которое согласуется с природой человека и всех вещей. Добродетель состоит в том, что человек подчиняется вселенскому закону, всеобщему порядку, управляющему миром. А для этого он должен познавать этот закон и этот порядок. Отсюда, как уже сказано мною, возникает по необходимости логика, исследующая вопрос о познаваемости вещей, и физика. И та

и другая наука вполне подчинены этике.

Перейдем же к их теоретической философии. В своем стремлении к цельному, свободному от противоречий и чисто рациональному мирозерцанию стоики нередко являются эклектиками по отношению к предшествовавшей им философии: они поставили себе трудную цель — примирить дуалистическую философию понятия, развившуюся после Сократа, с первоначальным монизмом ионийской физики.

Логика стоиков

Так как, по учению стоиков, цель знания лежит не в нем самом, а в его практических последствиях и приложениях, то мы, естественно, должны ожидать, что и начало знания лежит не в нем самом, а в чем-либо внешнем. И действительно, у стоиков мы не находим логического идеализма Платона и Аристотеля, которые видели принцип познания в логических понятиях разума. Мы видели, что уже у Аристотеля теория познания как бы двоятся: с одной стороны, разум есть начало познания, а с другой — оно

коренится в опыте. С одной стороны, в человеке живет истинное начало познания, всеведущий νοῦς ποιητικὸς [деятельный разум.]; с другой стороны, человеческий ум есть *tabula rasa* — белый лист бумаги, на котором ничего не написано, на котором отдельные впечатления оставляют свои следы.

Стоики в своих поисках за реальным, положительным основанием для познания всецело основываются на опыте: они всецело принимают одну реалистическую сторону учения Аристотеля. Опыт есть источник познания; Платоновы идеи суть лишь

отвлеченные понятия нашего
рассудка. Мышление, выходящее от
известного к неизвестному, от
частного к общему, оперирует лишь с
тем, что дано нам в осязаемых
впечатлениях опыта.

Душа есть *χαρτη εὐεργος εἰς
ἀπογραφὴν* — хорошо выделанный
папирус для записки. Все
представления — *φαντασία*,
составляющие содержание нашего
знания, возникают из *ощущений*
внутреннего или внешнего чувства,
из оттисков или *впечатлений*
внешних предметов, производящих
внутренние изменения или движения

души. Из восприятий такого рода образуется память, из памяти — опыт. Посредством умозаключения от наиболее обыденных, постоянно повторяющихся восприятий в людях, естественно, образуются некоторые общие понятия (κοινὰ ἐννοιαί, notitales communes), составляющие естественные предположения (προληψεις) человека, в которых он убежден до начала всякого научного исследования. Еще более отвлеченные понятия и общие выводы добываются рассудком человека, который путем умозаключений восходит от известного к неизвестному — к

первым причинам и основаниям
сущего. Результатом такого
сознательного обобщения и
доказательства является наука и
научные, сознательные и постольку
неопровержимые убеждения —
χαρακτηριστικὸν ἀσφαλὲς καὶ ἀμεταπτόμενον
λογόν.

Таким образом, источником знания
является ощущение и умозаключение
рассудка. Рассудок у стоиков не
имеет другого содержания, кроме
ощущений; вместе с тем стоики
признают за ним право логического
обобщения и умозаключения. Откуда
же эти обобщения, откуда общее,

если нам дано в действительности лишь частное, единичное? Киники были последовательнее в своем понимании; зато стоики были практичнее в своей непоследовательности: если невозможно истинное знание, то невозможно и правильное истинное поведение; ибо нельзя желать, не зная, чего желаешь, нельзя действовать без целей, нельзя разумно и хорошо поступать без сознательных *общих* принципов и убеждений.

Отсюда возникает вопрос, имеющий первостепенное значение у стоиков,

— вопрос о критерии истинности наших знаний. Так как все наши представления образуются из наших ощущений или восприятий, то спрашивается: как и почему мы можем знать, какие наши представления истинны и какие ложны? По каким признакам мы можем отличать их?

Здесь сказывается практическая тенденция стоицизма. Критерием истинности представлений является та убедительность, с которой некоторые из них являются нашему сознанию, та непосредственная очевидность (*εναργεια*), которая

невольно заставляет нас συγχάτα-
τιθεσθαι — соглашаться с ними.

Представление, обладающее таким свойством, истинно, ибо оно есть не субъективная фантазия: только то представление, которое соответствует действительности и возбуждается действительным предметом, порождает в душе такое самоочевидное убеждение. С истинным представлением связано сознание, непосредственное усмотрение действительности; поэтому, соглашаясь с ним, мы схватываем, обнимаем, понимаем самый предмет. Поэтому Зе-нон называл представление, связанное с

сознанием соответствующей действительности, понимательным представлением — φαντασία χαταληπτίχη — и представлял его критерием истины.

Поскольку затем из представлений рождаются общие понятия, некоторые предположения, общие всем людям, постольку и эти предположения — προληψεῖς, — имеющие за собой общее согласие (consuetude или consensus hominum), могут рассматриваться как критерии истины.

Что же касается понятательного представления (φαντασία χαταληπτική), то значение его свидетельства ограничивается: оно обуславливается диалектической и эмпирической проверкой представлений, отсутствием аффектов и других препятствий к познанию: ибо человеческая душа доступна страстям, болезням и различным движениям, которые смущают ясность ее зрения.

Стоики также очень много занимались формальной логикой и грамматическими исследованиями, в

которых почти вся терминология
создана ими.

Итак, логическое знание развивается
непосредственно из телесного
аффекта ощущения, имея с ним один
общий корень — духовный и
физический. Представления суть
впечатления, отпечатки,
производимые в душе вещами; из них
наш разум естественно образует
понятия, — при повторении
однородных впечатлений поверяя их
одни другими. Критерием истины
наших представлений и понятий
является их очевидность,
заставляющая нас соглашаться с

ними; или, что то же, таким критерием служит непосредственное сознание реальности, соответствующей отдельным представлениям. Как ни наивна такая теория познания сравнительно со сложными и запутанными учениями Платона и Аристотеля, она подкупала своей простотой и цельностью основной своей идеи, своим сочетанием крайнего наивного реализма с решительным рационализмом. Исходя из основного убеждения в единстве разума и материи, стоики, естественно, могли мирить такой рационализм с эмпиризмом или сенсуализмом,

признавая непосредственную разумность самих ощущений. Поэтому нас не должно удивлять видимое противоречие исторических свидетельств, из которых одни утверждают, что отец стоицизма, Зенон, признавал критерием истины ощущения, а другие — что он видел такой критерий в "правильном разуме" (λογος ορθος). Стоиков любят делать эмпириками или сенсуалистами, забывая их метафизический реализм. Правда, они признают, что знание образуется из ощущений: вместе с эпикурейцами они видят в общих понятиях лишь результат

многократных повторений опыта, причем "всеобщие истины" также получают эмпирическое объяснение, являясь лишь "предварением" частных случаев. Но, с другой стороны, не следует упускать из виду, что самые воззрения стоиков на ощущения существенно отличаются от воззрений современного сенсуализма. Под ощущением ($\alpha\iota\sigma\tau\eta\sigma\iota\varsigma$) понимаются прежде всего сами *чувства* в их способности, точно так же, как и в их деятельности; эти чувства суть также "тела" или материи своего рода, органы "господствующей" части души, ее пневматические

разветвления, как бы ее щупальца. Сами по себе эти чувства непогрешимы: они ощущают то, что они ощущают; но представления, вызываемые их впечатлениями нашей душе, могут быть истинны или ложны, т.е. соответствовать или не соответствовать вещам, как это показывает опыт. Истинные представления, в которых заключается критерий наших знаний, суть те, которые возникают в господствующей, разумной части нашей души, вынуждая ее согласие. Такие представления Зенон называет "понимательными представлениями" — *χαταληπτίχη φαντασία*. В них

совпадает чувственное и рациональное начало, точно так же, как субъект и объект, ибо они обнимают или понимают в себе свой предмет.

С точки зрения стоического монизма, это — совершенно последовательно; непонятно только, как могут существовать неразумные, нелогичные, ложные представления, раз все существующее, все материально, разумно в своей основе. Такие ложные представления могут объясняться психологически — из опыта, а не философски — из начал стоицизма.

Теория познания стоиков, разработанная ими крайне тщательно в борьбе с другими школами, представляется упрощенным преобразованием учения Аристотеля в смысле монизма. Она естественно связана с "физикой" стоиков, точнее — с их метафизикой.

Физика стоиков

Физика стоиков представляет собой упрощенную аристотелевскую физику. Но стоики в физике, как и в логике, признали лишь одну

реалистическую сторону аристотелевского учения; они и здесь отвергли его дуализм: есть лишь одно начало — вещественное, телесное. Этим определяется своеобразный материализм стоиков.

Вселенная представляется живым органическим целым, все части которого разумно согласованы друг с другом. Она образуется путем последовательных периодических сгущений и разрежений эфирной пневмы. Эта огненная пневма сгущается в воздух, а воздух в воду, которая служит материей всех прочих тел: тяжелые части,

осаждаясь от воды, образуют
твердую земную стихию; легкие —
вновь улетучиваются вверх, в воздух
и огонь. В мире нет пустоты;
существуют лишь тела различной
плотности, которые все пронизываются
и совокупляются воедино одним
неделимым, всепроникающим и
всеобъемлющим телом — воздухом.
Движение в пределах мира
объясняется перемещением,
перестановкой частей
(αντιπερίστασις). "Пустота" лежит за
пределами мира; в период
воспламенения стихий, их
возвращения в первобытный огонь,
которым заканчивается мировой

процесс, вещество, составляющее субстанцию мира, беспредельно расширяется в этой пустоте, чтобы затем вновь сгуститься и сжаться в компактную массу в период новой дифференциации, нового мироздания. Без единства веществ, без непрерывности воздуха (το συνεχον, το συνεχτιχον) не было бы связи и взаимодействия вещей, которые относятся друг к другу как части единой субстанции, единого сущего. Различия в степени жизненности и разумности, различия в степени активности и косности, от которых производится все различие душевных и телесных

свойств вещей, зависят от большего или меньшего напряжения ("тона") этой основной живой стихии. Без такого единства субстанции необъяснимо взаимодействие между материей и формой, телом и духом, разумом и внешним вещественным миром.

Действительно только то, что телесно, что способно действовать и в то же время испытывать действие. Нет и не может быть двух абсолютно различных субстанций: иначе взаимодействие между ними было бы немыслимо, как это доказывает еще Диоген Аполлонийский (V в.).

Бесплотные идеи, формы или понятия не могли бы действовать в веществе, воплощаться в нем, а бездушная материя не могла бы принимать их. Дух не действовал бы на материю, если бы он не был телесен; и материя не испытывала бы его действия, если бы она не была сродной духу. У Платона не только дух, но и сама материя была бестелесной. У стоиков и материя (υλη) и дух суть тело (σώμα). Поэтому стоики признавали телесность не только души, но и самих свойств и качеств вещей, т.е. "форм" Аристотеля; мало того, сами состояния и деятельности существ,

даже аффекты или добродетели души представлялись им телесными. Все это — своего рода тонкие "материи" или токи — *πνεύματα* — своеобразные душеподоб-ные сущности, которые распространяются, проникают собою более грубые тела и сообщают им те или другие свойства (например, тепло, цвет, болезнь и т.д.). Таким образом, стоики вовсе не думали отрицать душевные свойства или проповедовать чистый материализм. Они хотели только разрешить проблему метафизики Аристотеля и его теории познания, упразднив ее дуалистическое

противоположение между идеальным и реальным, между бесплотным понятием и чувственной материальной действительностью. Они устанавливали различие между духом и "неразумным" веществом, между активным и пассивным началом, между материей и силой; но дух был для них лишь телом, а сила — материей своего рода, или, точнее, состоянием, "тоном" материи. Материя и сила — нераздельны, страдательное не существует без деятельного, как и деятельное — без страдательного; вещество не существует без тех или других качеств, как качества не

существуют без вещества, которому они присущи; наконец, Бог не существует без вещества (το υλικόν), и вещество не существует без Бога, единого зиждущего начала (το αἰτιώον), обуславливающего форму, свойства, строение и взаимодействие вещей. Сила нуждается в веществе, как в своем субстрате, а вещество — в силе, которая дает ему его свойства, состояние, движение, форму.

Таким образом мы видим, что в физике, как и логике стоиков, в сущности уцелели следы аристотелевского дуализма.

Материя сама по себе не имеет никаких свойств (αμορφοῦ καὶ ἀποιοῦ) и никакого движения; она движется, определяется и образуется в многообразные формы тою творческою, разумною силою, которая ее проникает. И единство мироздания, связь и согласование его частей указывают нам на единство силы в природе. Эта единая разумная сила, этот λόγος, проникающий мир и управляющий им, есть Бог (θεός). Оба начала — страдательная материя и деятельное божество — нераздельно связаны, как две стороны одного и того же существа, как душа и тело человека. Вселенная

есть животное одушевленное и разумное (ζῷον ἐμψυχόν καὶ λογικόν καὶ νοερόν), тело которого есть материя, а душа — Бог.

Божество, или абсолютное начало, представляется стоикам в одно и то же время как физическая субстанция, из которой образуется тело Вселенной, и как универсальный логос, который определяет собой формы, свойства, отношения и законы вещей, одушевляя природу и сообщая сознание организмам: здесь стоики вполне примыкают к Гераклиту. Божество, сохранившее в чистоте

свою эфирную природу за пределами видимого мира, или блистающее в солнце и звездах, невидимо разлито во всем мире, проникает все, "как мед через соты" (Зенон), и находится в физическом взаимодействии с теми косными стихиями, которые из него образовались. Оно есть, следовательно, и материя мира, и его форма, и его субстанция, и его закон, его стихия и его душа или разум. Бог есть мир, Бог есть все вещи; и вместе Он есть деятельное, творческое начало мира, "лучшая", превосходнейшая часть его: Он есть часть и целое, начало, середина и

конец. Он обнимает в себе всех богов, все силы, все стихии.

Таким образом божество стоиков является как разумный дух — νοῦς, как благое провидение. Клеанф в красноречивом гимне отождествил его с Зевсом; и стоики видели в нем верховного, единого Бога, вечного и нерожденного, в противоположность *рожденным* стихийным и астральным богам. Но в то же время оно как огненное дыхание (πνεῦμα πύριον), как творческое пламя (πυρ τεχνῶν) есть физическое начало, физическая сила, которая естественно действует во Вселенной.

С одной стороны, божество волею управляет миром, оно есть провидение, блюдущее за его строем; с другой — оно, как у Гераклита, само отождествляется с мировым порядком. Ο λογος ο δια παντος ερχομενος (все проникающий логос) отождествляется с судьбой или роком (εισαρμενη, αναγκη), с *законом* Вселенной, — противоречие, которое мы встречаем еще в религиозных понятиях греков о судьбе или роке (Бог управляет судьбой, а судьба царит над Богом). Отдельные живые формы, составляющие свойства вещей, определяющие их роды и виды, составляющие свойства вещей,

определяющие их роды и виды, образующие и оживляющие вещество, суть $\lambda\omicron\nu\omicron\iota$ $\sigma\pi\epsilon\rho\mu\alpha\tau\iota\chi\omicron\iota$ — "сперматические логосы"; "формы" Аристотеля, его "роды и виды", соответствующие отвлеченным понятиям, становятся особого рода физическими агентами, обращаются в живую материальную сперму, в *семена* вещей. "Понятия" Аристотеля становятся силами, потенциями ($\delta\upsilon\nu\alpha\mu\epsilon\iota\varsigma$) и вместе материализуются, получают пневматическую, эфирную телесность. Иначе как объяснить взаимное соответствие вещей и понятий, взаимодействие мысли и

вещества? Как объяснить реальное существование логических родов и видов? Ясно, что само семя, из которого образуется индивид данного рода, имеет в себе как бы врожденное понятие будущего организма — логос или форму, предопределяющую его развитие. Но, с другой стороны, этот "логос", образующий вещество в целесообразный организм, сам должен быть для этого физической силой, телесным началом — особого рода вещественной *спермой*.

Всемирный Логос есть семя мира; он включает в себя все частные логосы — семена всех вещей. Эти

"сперматические логосы" исходят из него и возвращаются к нему; и через их посредство он зиждит и образует все. Каждое семя заключает в себе мысль, разумное начало, и вместе каждая мысль, подобно всемирному Логосу, есть телесное начало. Семя мира есть огонь [Огонь есть *σπέρμα του ξόσμου*, сравн. *Vàutker*, 356, 4]. Такова связь логики с физикой.

С учением стоиков о логосе связывается их представление о единстве мирового порядка и его разумности. Отсюда объясняется фатализм стоиков и вместе — их оптимизм и телеология. В мире

царствует один закон, одна
необходимость, которой равно
подчинены и боги и люди, которая не
знает случая или исключения.

Возникший путем естественной
эволюции, из божественного
естества мир должен вновь, по
истечении положенного времени,
возвратиться в его недра в общем
воспламенении; и уже одно сознание
этого единства естественного
порядка, единства всемирной судьбы,
доставляет стойку великое утешение
(Сенека, De prov., гл. 5). И это
утешение увеличивается, когда мы
убеждаемся, что закон,
господствующий в мире, есть

разумный закон, что все в мире устроено разумом и сообразно разуму. И самое зло, несовершенство в отдельных частях необходимо в экономии целого, служит его совершенству и красоте.

Доказательство этого совершенства, раскрытие целесообразности природы было одной из любимых тем богословских и физических рассуждений стоиков. Учение о целесообразном устройстве вещей вытекает из идеи универсального Логоса и развивается стоиками в связи с традициями аттической философии. Оно обращается в популярную теодицею, первые

образчики которой мы находим в воспоминаниях Ксенофонта о Сократе (I, 4 и IV, 3); идея логоса связывается неразрывно с учением о Промысле, которое получает все большее и большее развитие и распространение в общей и философской литературе, в особенности благодаря нравственной проповеди стоицизма, проникнутой тою же идеей универсального разума, управляющего Вселенной и живущего в человеческом духе.

Во многих отношениях эта стоическая "физика" грубее и проще субтильной метафизики Аристотеля

с ее противоречиями и запутанными проблемами: стоики нуждались в свободном от противоречия нравственном мирозерцании для обоснования своего нравственного учения; они упрощали и разрубали затруднения теоретической философии в виду практического результата, в котором они видели истинное выражение Сократовой мудрости: жизнь, сообразная разуму, сообразная логосу, есть жизнь, сообразная истинной природе человека и всех вещей, ибо разум есть универсальное начало всего сущего; неизменная необходимость, неразрывная цепь причинности

определяет роковым образом все, что случается; и человек подчинен этому року: он свободен лишь тогда, когда повинуется ему сознательно.

Человеческая душа есть частица или истечение мировой души, такое же πνεῦμα θερμον, как и она, и так же распространена по всему телу человека, как та — по всему телу Мироздания; она телесна, ибо, как та — по всему телу мироздания; она телесна, ибо говорит Клеанф, οὐθεν αἰσωμάτων συμπλασχεῖ σωματί [Ничто бестелесное не касается тела.], или, как у Хрисиппа, οὐδεν αἰσωμάτων ἐφαπτεται σωματός [Ничто

бестелесное не испытывает телесных аффектов.]. Душа бессмертна лишь относительно: она, правда, переживает тело, но при общем воспламенении погибает.

Человек как разумное существо есть цель и первый предмет попечений Промысла. Разум по природе господствует в его душе. Человек наделен способностью познавать истину, укрощать свои низшие страсти и вожделения; он создан для духовного совершенства, для разумной жизни. Наконец, человек создан для общежития: ибо во всех людях живет один и тот же

божественный разум. Мудрый, следующий разуму в своей жизни, один свободен, будучи внутренне солидарен со всемирным Логосом; он один блажен как Бог, он царствует над миром. Физика стоиков заключает в себе религиозно-философское обоснование их этики.

Этика стоиков

Мир не есть сумма единичных чувственных созданий, но органическое целое, оживленное единым божественным разумом. А человек особенно причастен этому

божественному разуму, хотя и он всецело зависит от мирового целого, часть которого он составляет. Отсюда вытекает основная мысль стоической этики: человек должен сознательно, разумно познавать свое место и назначение в мироздании; он должен познавать, какое поведение сообразно его природе и его естественному отношению к другим существам — ομόλογουμένως τη φύσει [Жить сообразно природе.].

Таким образом, человек должен *сознательно и произвольно* сообразовываться с тем, что он есть по природе.

Он есть животное, разумное
существо, по природе
предназначенное для общения с себе
подобными (ζψον πολιτικόν).

Следовательно, он должен, во-
первых, жить сообразно
естественной цели животного, а не
произвольным его целям (каковы,
например, наслаждения); во-вторых,
сообразно естественной цели
разумного существа, не подчиняясь
страстям, а следуя своей разумной
природе; в-третьих — сообразно
естественной цели, которую он
имеет *как органический член*

социального целого, сознающего свое нормальное отношение к ближним.

Идея универсального Логоса определяет собою этику стоиков, вытекающую из основ Сократова учения. "Жить сообразно природе" значит "жить сообразно разуму" — сообразно истинному слову, которым зиждется природа; в этом — и счастье, и добродетель человека. Сама природа побуждает нас к такой жизни, внушая нам естественные нравственные инстинкты. Самосохранение есть естественное побуждение всего живого: поэтому всякое живое существо естественно

стремится жить по своей природе, и только то имеет для него цену, что служит его самосохранению.

Поэтому для человека как для существа разумного только то, что разумно, сообразно разуму, — имеет истинную цену! Только разумная деятельность есть истинная и добрая. Поэтому только добродетель есть благо для человека: в ней одной заключается его счастье (αὐταρχὴ εἶναι τὴν ἀρετὴν πρὸς τῆς τῆν εὐδαιμονίαν); и наоборот, — единственное действительное зло есть порок (χαχία). Этот принцип мы видели уже и у киников.

Все остальное — безразлично (αδιαφορον): жизнь, здоровье, честь, имущество — не суть благо; смерть, болезнь, бесчестье, бедность — не суть зло. Кроме добродетели ничто не благо; все остальное хорошо лишь постольку, поскольку сообразно добродетели, способствует ей. В этом смысле испытания суть блага, и стоики рассматривают их, как упражнения в добродетели. Об этом вопросе написано много рассуждений, частью искренних и красноречивых, частью напыщенных. "Calamitas virtutis occasio est, — говорит Сенека, — bonus vir omnia adversa exercitationes putat"

[Несчастье есть повод к добродетели: мудрый все бедствия считает упражнением (в ней).].
Никто не может быть несчастнее того, с кем никогда не случилось несчастья: он не имел возможности испытать себя.

Не следует, однако, думать, чтобы стоики вполне сходились с киниками в совершенном отвержении всех относительных внешних благ. Уже Зенон признавал возможность относительной расценки самых безразличных предметов: например, здоровье и богатство сами по себе безразличны; но было бы безумно

предпочесть им болезнь и бедность, если бы мы имели выбор между ними. Позднейшие стоики пошли в этом отношении еще далее: тут у них целая казуистика, похожая на иезуитские уставы, где сделана расценка даже самых безразличных поступков. В общем они разделяли "безразличные предметы" на три разряда: вещи, заслуживающие предпочтения (προϋμενα), например, богатство, здоровье, красоту, хорошие способности; вещи нежелательные (αποπροϋμενα), как бедность, бесчестие, страдания, и, наконец, вещи совершенно

безразличные, не имеющие никакого значения.

Исследуя вопрос о высшем благе, стоики всего сильнее нападали на гедонистов и Эпикура, полагавшего его в удовольствии. Удовольствие есть страдательный аффект, некоторое возбуждение, независимое от разума, возмущающее ясность его сознания. Поэтому оно не может быть целью или благом для *разумного* существа. Природа внушила тварям инстинкт самосохранения, а не похоть удовольствия: это последнее является не целью, а лишь

последствием, наступающим за нормальным удовлетворением естественных потребностей. Клеанф признавал его даже противным природе разумного существа, несообразным с нею. И если другие стоики не заходили так далеко, все они полагали истинное счастье в свободе от страстей, в спокойствии духа.

Стремление к добродетели есть закон человеческой природы. Познавая ее, мы сознаем этот закон как свой *долг*. Но так как наряду с разумными, добрыми инстинктами в нас шевелятся неразумные аффекты,

страстные движения, то добродетель принимает характер борьбы с противоестественными, противоразумными страстями и вожделениями. Мы должны вырвать с корнем эти болезни нашей души, чтобы достичь бесстрастия и подчинить свою волю разуму, знанию истины. Религиозная покорность пред необходимым провиденциальным порядком, единообразным законом, господствующим в ней, соответствует внутренней свободе разумного словесного духа, который сознает свою солидарность с единым вселенским разумом и чувствует

свою связь с единым божественным целым Вселенной. Все хорошо, что от разума, от Бога, живущего в нас и осуществляющегося в мировом порядке. Все зло сводится в конце концов к неведению, к неповиновению разуму, к отвращению от разума.

Добродетель есть, таким образом, и знание, и крепость (ισχυς, κρατος) духа — ἐπιστημη και ασχησις или ἐπιστημη και τεχνη. Все добродетели основываются на познаниях (θεωρηματα) и осуществляются, когда человек *соглашается* с этими познаниями, дает им согласие своей

воли (συγαταθεσιζ). Корень всех добродетелей, по мнению Хрисиппа, есть мудрость; и все они суть лишь проявление одного и того же неизменного благого настроения (σιαθεσιζ) человека. Поэтому, где одна добродетель, там все добродетели, где один грех, там — все грехи. Частные же добродетели выводятся из понятия человеческой деятельности. Эта деятельность обнимает в себе познание, понимание вещей, перенесение того, что кажется человеку злом — опасностей, страданий, утомления и т. д., сопротивление страстям и пожеланиям, наконец, отношения к

другим существам. Сообразно тому есть четыре добродетели: рассудительность (φρονησις), мужество, самообладание, справедливость. Только настроение делает исполнение должного (τοῦ κατὰ φύσιν) добрым, добродетельным поступком; а если этого настроения нет, то хотя бы поступки и казались сообразными природе, они все-таки — не добродетельны.

Это настроение воли не имеет различных степеней. Оно есть или его нет; между добродетелью и пороком нет ничего среднего. Можно быть лишь мудрым или безумным; и

между мудростью и безумием нет
посредственных ступеней. Разум
господствует или не господствует —
добродетель есть или ее нет: ибо
добродетель заключается именно в
господстве разума. Здесь мы
приходим к стоическому идеалу
мудрого. Мудрый есть идеал
совершенства и блаженства.
Безумный есть воплощение порока и
несчастья.

Все человечество разделяется на два
разряда — мудрых и безумных; если
рассматривать мир беспристрастно,
то существуют одни лишь безумные.
Мудрый один — свободен, красив,

богат, счастлив; он один все знает, все имеет, обладает всеми добродетелями, делает всегда и во всем то, что нужно, ничему не удивляется, никогда не обманывается, никогда и ни в чем не погрешает; он есть единственный настоящий царь, правитель, художник, прорицатель, кормчий и т. д. (у Сенеки). Он свободен от всяких потребностей и страданий, есть единый друг всех богов; его счастье равняется счастьем самого Зевса. И, как полагает Хрисипп, его добродетель может быть утрачена лишь в том случае, когда он окончательно сойдет с ума.

Такой мудрец может быть лишь отвлеченным идеалом; и стоики признавали, что даже лучшие философы их школы были лишь на пути к нему. Но это был нравственный идеал и притом очень популярный. Между всеми мудрыми стоики предполагали взаимную связь: мудрые составляли как бы одну цельную общину, и весь мир стоит их добродетелью.

Но раз в действительности не было таких идеально добродетельных людей, то необходимо являлись компромиссы, и мораль стоиков,

естественно, должна впадать в мелочную казуистику. Стоицизм был прежде всего моралью, разработанным до мелочей нравственным учением, обоснованным на своеобразном философском мировоззрении. В этом смысле он бесспорно имел важное воспитательное значение для древнего мира, особенно если принять во внимание его необычайную распространенность и популярность. Стоицизм был в этом смысле нравственной силой, оказавшею свое действие в течение многих веков и в большом масштабе. В сочинениях стоиков, правда, много

риторики, но зато встречается много истинно высоких страниц: я укажу хотя бы на Сенеку и на Эпиктета.

Стоицизм пережил христианство и оказал влияние на многих учителей и отцов церкви (апологеты, Тертуллиан).

В общем вся мораль стоиков проникнута двойственной тенденцией. С одной стороны — кинизм, стремящийся освободить человека от всего внешнего: идеал стоического мудреца, идеал совершенного равнодушия, атараксии — кинический; человек считается до такой степени свободным, что за ним

признается право располагать своею жизнью и смертью — убить себя, если его ждут невыносимые страдания. И действительно, многие стоики кончили жизнь самоубийством. Но, с другой стороны, этот кинизм смягчается иной, гуманной тенденцией, теми нравственными задачами, которые возникают из сознания духовной органической связи человека с человечеством и мировым целым. Отсюда возникает обязанность жить для целого, человеколюбиво относиться к себе подобным. О браке, например, стоики судили лучше, чем кто-либо из греческих

философов. И, хотя сами они, особенно вначале, чуждались политической деятельности, они сумели впоследствии сочетать свои идеалы с идеалом римской республиканской доблести. И много римлян в эпоху империи черпало в стоицизме возвышенные идеалы и укрепляло ими нравственную силу.

Особенно поражающая нас черта стоического учения — это космополитизм, идея общего братства, впервые проповеданная ими.

Мудрый достиг совершенного бесстрастия, и ничто внешнее не может его возмутить: он не знает гнева и жалости, страха и страдания, ибо он возвысился над Вселенной; он освободился от богов, сравнившись с ними. Он всемогущ, как Бог, и царствует над миром в недостижимом величии духа. Таким образом, нравственный идеал стоиков получает индивидуалистический характер; но наряду с этой индивидуалистической тенденцией мы находим у стоиков проповедь широкого нравственного универсализма, который впервые возвышается до идеи *всеобщего*

братства. Нет более ни афинянина, ни коринфянина: *все люди — братья, как чада единого Отца;* в сознании этой истины сглаживаются социальные и национальные различия и неравенства: раб делается братом, иноплеменник становится ближним, и космополитизм провозглашается на место идеала национального государства: *mundus est nobis patria.* Человек осознает себя гражданином "вышнего города", или государства, в котором все другие города или государства являются лишь как бы отдельными домами. Он чувствует себя членом вселенского божественного тела: *Dei socii sumus*

et membra. Идея универсального "града Божия" впервые зарождается в стоицизме. Признавая один нравственный идеал, один универсальный закон для всех, стоик в самой вере своей в провиденциальное, разумное мироправление находит основание для веры в личное призвание человека, для учения об индивидуальных нравственных обязанностях. Мы не станем распространяться далее об этике стоиков; но мы должны отметить громадное культурное влияние этой "просветительной" философии, систематизировавшей нравственную

проповедь Сократа и преследовавшей ее основную цель — нравственную реформу человечества. Стоицизм не ограничивал этой проповеди узкими рамками греческого города или даже Греции: он понес ее всему образованному миру и дал ей такое широкое развитие и распространение, какого до него не знала ни одна философия; обращаясь к эллину и варвару, к рабу и свободному, он провозглашал свое учение на улицах и во дворцах. Уже первые стоики по своему происхождению принадлежали колониям, окраинам греческого мира, иногда прямо иноплеменным

городам. Сам Зенон был сыном купца с острова Кипр; его преемник Клеанф был кулачным бойцом из Троады, а великий догматик и схоластик школы — Хрисипп был родом из Тарса в Киликии. То же разнообразие в происхождении и общественном положении находим мы и позднее. Стоит вспомнить стоиков римской эпохи: Муция Сцевола, понтифекса и юриста, ученика Панеция; фригийского раба Эпиктета; знатного Персия, кордуанца Сенеку, богатого вельможу при Нероне, и Марка Аврелия, властителя всемирной Римской империи.

Это общение, этот союз,
обнимающий все человечество, не
ограничивается его пределами, но
охватывает все разумные существа в
одно всеобъемлющее царство.

Вселенная является как συστημα ἐχ
θεῶν καὶ ἀνθρώπων καὶ τῶν ἐνεχὰ
τούτων γεγονότων [Система (целое),
объемлющая в себе богов, людей и
существа, родившиеся ради них.].

В подчинении законам этого царства
духов и в покорности судьбе,
которую постоянно проповедают
стоики, заключается их *религия*.

Благочестие есть ἐπιστήμη θεραπείας
[Знание служения богам.]; служение
это заключается в том, чтобы иметь
правильные представления о богах,
подражать их совершенствам,
повиноваться их воле и блюсти
чистоту сердца: словом, истинное
служение богам заключается в
мудрости и добродетели. Истинная
религия есть истинная философия. В
народной религии стоики, конечно,
находили многое, что считали
нужным отвергать; но вообще они
защищали ее. Марк Аврелий —
стоик-император — гнал христиан,
стремясь защитить падающую
народную религию. Причиной этого

было отчасти то, что общее согласие — *consensus gentium* — являлось стоикам доказательством истинности политеистической религии масс; а с другой стороны, они не решались отнять у большинства религиозную опору нравственности.

Мифологию стоики объясняли себе по-своему. Они в богах народных частью видели своего Бога — в образе Зевса, частью же видели в них изображение божественных сил, являющихся нам в светилах, стихиях, плодах земли, великих людях и благодетелях человечества. Этот

φυσικὸς λόγος, эту философскую истину, находили они в народных мифах посредством аллегорического истолкования их. Этот прием, встречающийся и до них, впервые ими был возведен в систему; и надо сказать, что стоики крайне злоупотребляли им. Впоследствии Филон-иудей заимствовал этот метод для объяснения Ветхого Завета, а александрийские христиане переняли его у Филона.

Дальнейшая судьба стоицизма определяется рядом компромиссов. Панаций Родосский (около половины II века до Р. Х.) составил в этом

отношении эпоху, придав
стоическому учению тот
эkleктический характер, который
оно имело впоследствии.

Эпикурейская школа

Эпикур, сын афинянина Неокла,
родился в 341 году на острове Самос.
В своей юности он увлекся учением
Демокрита, и оно отразилось на
основном принципе эпикурейской
школы. Некоторое время Эпикур
учительствовал в Колофоне,
Митилене и Лампсаке; с 306 года он
поселился в Афинах, где и пробыл до

самой смерти (270 г.), занимаясь со своими учениками в саду, который он и по смерти оставил своей школе. Все слушавшие Эпикура были связаны самым тесными узами дружбы как друг с другом, так и с учителем. Недаром в древности эпикурейская дружба славилась не менее, чем пифагорейская.

Школа строго и без колебаний держалась его начал. Из его последователей выдавался лишь один Лукреций (в 1 веке). Эпикур, умирая, завещал своим ученикам строго хранить его учение, помнить его сочинения. Этому, может быть,

школа обязана долгим своим существованием: о ее распространении свидетельствует еще Лактанций в IV веке, к концу которого она и угасла окончательно.

Источниками нашего знакомства с эпикурейским учением служат: Диоген в X книге, Лукреций — "De rerum natura", Цицерон в сочинениях: "De natura deorum" и "De finibus", Плутарх, Сенека, Секст Эмпирик, доксографы и найденные в Геркулануме фрагменты сочинений эпикурейца Филодема.

Еще больше, чем у стоиков, философия у Эпикура является лишь средством для практических целей. Он определяет философию, как деятельность, которая приводит посредством рассуждений к счастливой жизни. Эпикур пренебрегал не только теоретическими исследованиями и математикой, которую он считал бесполезною, но даже и диалектикой. В логике, или "канонике", он рассматривает преимущественно вопрос о критерии истины. Физика также не имела самостоятельного значения для Эпикура, и если он занимался ею, то

лишь потому, что познание естественных причин, по его словам, освобождает нас от пустого суеверного страха богов и смерти.

Мирозозерцание Эпикура — строго материалистическое: счастье человека — цель его жизни — в нем самом, в его личном блаженном состоянии. Мир есть механическая система движущихся атомов; и задача человека в этом мире — как можно счастливее провести свою жизнь, устроиться как можно приятнее. Такова была исходная точка Эпикура. Согласно ей он признает критерием истины ощущение, чувство

человека. Если дух или разум не признается самостоятельным началом, то не в разуме, не в понятиях следует искать такого критерия; только в физическом ощущении есть истина. Все наши ошибки заключаются не в ощущении, а в суждении об ощущениях, которое часто бывает неправильно. Я всегда ощущаю то, что я ощущаю, и ошибаюсь лишь в том случае, если я неправильно сужу о таких ощущениях, ложным образом связываю их между собой. Из повторяющихся ощущений возникают понятия — *προληψεις*; поскольку они относятся к

ощущавшемуся прежде, они истинны. Лишь там, где мы выходим за пределы прошедших или настоящих ощущений, и из того, что известно нам, составляем себе некоторое мнение (υποληψις) о неизвестном, — является вопрос: истинно это мнение или ложно? И оно истинно там, где оно подтверждается наступающими обстоятельствами или не противоречит действительным явлениям, которые оно стремится объяснить.

Физика Эпикура определяется прежде всего стремлением исключить из мирового процесса все

сверхъестественные причины, признание которых держит человека в постоянном трепете. Поэтому Эпикур ищет успокоения духа в материалистическом мирозерцании. Вся цель, все счастье человека, по Эпикуру, заключается в его личном довольстве. Такому этическому индивидуализму соответствует и физический индивидуализм, т. е. признание отдельных атомов как первых начал всего сущего.

Эпикур вполне следует Демокриту и вносит лишь одну поправку в его физику: у Демокрита все атомы

падают вниз, причем быстрота падения пропорциональна объему их; отсюда возникает взаимное столкновение, порождающее вихревые движения. Но уже Аристотель справедливо указывал, что в пустом пространстве быстрота падения всех атомов должна быть равномерна, так что вращательное движение и столкновение возникнуть не могут. На этом основании Эпикур признает, что атомы обладают способностью незначительно отклоняться от вертикального направления. Дальнейшее образование мира совершается по рецепту Демокрита.

Эпикур признает бесчисленное множество миров, в промежутках которых обитают блаженные и беспечные боги. Он отвергает целесообразное строение природы. Душа состоит из круглых атомов; ощущение есть не что иное, как действие истечений из вещей (εἰδωλα). Материальные движения обуславливают движения нашей души и воли.

Боги суть блаженные материальные существа, живущие, как я уже сказал, в промежутках между мирами. Они совершенно чужды миру и служат как бы образами блаженной жизни.

Это — такие боги, которых нельзя бояться: они не мешают покою и счастью человека. На основании такого механического мирозерцания построена и этика Эпикура.

Этика эпикурейцев

Жизнь человека ограничена настоящей действительностью, настоящими ощущениями. Следовательно, этика должна заключать в себе науку о счастье в этой действительной жизни. Цель нашей жизни — удовольствие;

критерий нашей деятельности — ощущение удовольствия и страдания. Что удовольствие есть высшая цель нашей жизни, это так же непосредственно очевидно, как то, что огонь жжет или снег — бел [(Epicurus) negat opus esse ratione neque disputatione, quam ob rem voluptas expetenda, fugiendus dolor sit; sentiri haec putat, ut calere ignem, nivem esse albam (Cic. Fin. 1, 9, 30).].

В эпикурейском учении греческая этика в последний раз выступает с такого рода проповедью. Но нельзя сказать, чтобы учение Эпикура было во всем сходно с гедоническим.

Учение Аристиппа как-то
жизнерадостнее, свежее, моложе
Эпикурова. Последний точно так же
учил наслаждению; но в нем
замечается старческая черта
утомления: это — изверившийся в
удовольствии человек, который
прежде всего дорожит невозмутимым
покоем. Он хочет наслаждаться
жизнью, выработав в себе
систематическую диету, подчинив
себя строгому режиму. Он не ловит
отдельных мимолетных
наслаждений, как Аристипп,
который хотел пить до дна полную
чашу удовольствий, не смущая себя
заботами о прошедшем и будущем,

дорожа настоящим. Эпикур учит не гнаться за мгновенным удовольствием, но искать постоянного *состояния* довольства. Поэтому некоторые удовольствия он считает прямо вредными, учит их избегать. Наконец, он вместе с Платоном признает, что всякое удовольствие состоит в удалении страдания; поэтому высшим состоянием блаженства он считает такое, в котором удалены все страдания — *атараксия*, которая очень походит на совершенную апатию, бесстрастие киников и стоиков.

Всякое удовольствие имеет свою цену для счастья жизни лишь постольку, поскольку оно способствует удалению страданий. Наслаждение является лишь средством, чтобы отделаться от мучительной нужды, а чувственные наслаждения, по Эпикуру, лишь возмущают спокойствие духа и потому опасны для него. Эпикур проповедует устойчивое (ἡτασθηματικὴν) удовольствие, в противоположность удовольствию подвижному (ἡδονὴ ἢ ἐν χινησεί) Аристиппа.

Условия такого удовольствия заключаются прежде всего в нашем духе; поэтому Эпикур ставит духовные наслаждения неизмеримо выше телесных — другое отличие от Аристиппа. И, хотя в конце концов все удовольствие и страдание зависят от телесных движений, — на тело действуют лишь *настоящие* удовольствия и страдания, на душу — и будущие, и прошедшие. Дух не ограничен сферой настоящего, а потому мы можем иметь в нашем духе утешение от настоящих страданий. И Эпикур превозносит силу духа над телом совершенно так же, как стоики и киники. Он думал,

что с помощью философии человек может реально побеждать телесные скорби и страдания. На эту тему эпикурейцы написали немало пышных декламаций: "мудрый и на костре, и на кресте будет чувствовать себя счастливым и говорить: сколь сие мне сладко, сколь все сие меня не касается".

Непременное условие такого состояния духа есть философия и рассудительность. Добродетель необходима для счастья, но она не имеет цены сама по себе, а лишь по приносимому ею счастью. Разумность освобождает человека от

суеверия и пустых страхов;
σωφροσύνη — умеренность,
самообладание — помогает бороться
со страданиями; мужество
освобождает нас от страха перед
болью, опасностями и даже смертью;
справедливость уничтожает страх
наказания и необходима для
обеспечения невозмутимого
спокойствия жизни, в котором —
высшее счастье человека. "Нельзя
жить приятно, не живя разумно,
умеренно и справедливо". Но вместе
с тем справедливость и добродетель,
как я сказал, играют для Эпикура
лишь роль диеты, имеющей значение
чисто относительное для здоровья

человека: προσπτύω τῇ χαλῇ, говорит Эпикур, καὶ τοῖς χενώζ αὐτοὺς θαυμάζουσιν, ὅταν μηδεμίαν ἡδονὴν ποιῇ [Я плюю на прекрасное и на тех, кто тщетно ему изумляется, когда оно не доставляет никакого удовольствия.].

Эпикуров идеал мудреца близко приближается к стоическому идеалу. Хотя Эпикур и не предписывает мудрецу совершенного бесстрастия и отречения от чувственных наслаждений, но требует от него столь же полного самообладания, столь же полной независимости от всего внешнего, как и стоики.

Мудрый, как бог, ходит между людьми; его счастье столь же полно, столь неотчуждаемо, что даже находясь на хлебе и воде, он не станет завидовать самому Зевсу.

Специальная этика эпикурейцев, в соответствии с этими положениями, носит такой же казуистический характер, как и этика стоиков: это — свод подробных рассуждений об отдельных наслаждениях, добродетелях, страстях и влечениях человека, — разработанная система житейских правил. Рассудительность служит главным содержанием его рецептов; к этому прибавляется

независимость от внешнего счастья, среднее состояние (мера) и возможное удаление от всякой общественной жизни — черта оригинальная; в ней Эпикур сошелся с Гераклитом, хотя, конечно, причины, побуждавшие того и другого философа, были различны. Живи тихо, советовал Эпикур, скрывайся от других; и сам он жил среди друзей-учеников действительно так, как учил жить других. Дружба была самой симпатичной добродетелью эпикурейцев. На почве ее развивалась общая благожелательность ко всем людям.

Исходя из принципов истинной дружбы, Эпикур отвергал и коммунизм Платона: между друзьями и так все общее; коммуна, как принудительное учреждение, есть признак недоверия. А там, где нет доверия, нет и дружбы. Эпикур признавал и учил, что блаженнее давать, нежели принимать.

По-видимому, сам Эпикур был выдающейся личностью; ею-то он привязал к себе друзей и санкционировал свое учение: в то время, как в II веке стал преобладать эклектизм, и школы стали сглаживать свои оригинальные

черты, эпикурейское учение
осталось неизменным. На
эпикурейцев было много нападок, но
и сами противники признавали за их
школой нравственный характер.
Цицерон говорит: "... et ipse
(Epicurus) bonus vir fuit et multi
Epicurei fuerunt et hodie sunt et in
amicitiis fideles et in omni vita
constantes et graves" ["... и сам Эпикур
был хорошим человеком, и многие
эпикурейцы были и ныне
продолжают быть в дружбе верны и
во всей жизни постоянны и
серьезны".] (Cicero, Fines, 11, 25, 81).
Эпикурейцы имели в Риме прочный
успех.

Несмотря на свое отличие от стоиков, эпикурейцы сходились с ними во многих отношениях. У них была общая практическая тенденция о логике: и те, и другие выдвигали на первый план вопрос о критерии и опровергали скептицизм во имя практического постулата — поведения, основанного на истинном знании.

В физике и те, и другие считали душу материальной; и даже в этике они одинаково считали условием счастья освобождение себя от всего внешнего и удаление от житейской суеты. Все

это показывает, что стоическое и эпикурейское учение было ветвями одного ствола, которые лишь разошлись в разные стороны.

Скептицизм

Еще ранее стоической и эпикурейской школ возникает скептическая, или Пирронова школа, сродная стоицизму по своей нравственной тенденции. Она является самым крайним развитием индивидуализма. Стоики, правда, признавали лишь индивидуальные существа, и в их этике есть

киническая жилка — полное освобождение мудрого от всего внешнего; но вместе с тем, с их точки зрения, человек должен жить, сообразуясь с законом целого, и являться органическим членом этого божественного целого. Эпикурейцы теснее ограничивали человека лишь собственными ощущениями, удовольствиями и страданиями; но все же признавали, что люди могут быть связаны некоторыми нравственными задачами и определяться в своем поведении истинным знанием природы вещей.

И стоики, и эпикурейцы признавали положительный критерий истины, обосновывающий истинное объективное знание. Скептики отвергали всякую возможность какого бы то ни было объективного знания.

Если эпикурейцы и стоики основывали этику на знании, то Пиррон пытался основать систему поведения на сознании абсолютной невозможности знания. Мы ничего не знаем, утверждал Пиррон, ни о вещах, ни о целях; а потому совершенное равнодушие и

безразличие ко всему внешнему есть наиболее правильное поведение, результат истинной мудрости.

Некоторые ученые в этом положении видят следы влияния восточной философии. Но замечательно, что все три школы — стоики, эпикурейцы, скептики, — исходя из самых различных начал и стремлений, сходятся в отрицательном идеале невозмутимой атараксии.

Стоики имели несомненную связь с киниками, Эпикур — с киренейцами, Пиррон, родом из Элиды, по-видимому, рано подвергся влиянию элидо-эретрийской школы.

Пиррон родился в 365 г. Он был очень беден и смолоду снискивал себе пропитание живописью. В 332 году Пиррону пришлось участвовать в походе Александра. Будучи в Индии, он, говорят, поразился тамошними аскетами-факирами, которые простаивали целые дни нагие под палящими лучами солнца, являя собою образец невозмутимого бесчувственного покоя и бесстрастия. Учителями Пиррона называют мегариков (Стильпона), а некоторые — атомиста Анаксар-ха. После смерти Александра Пиррон вернулся в свое отечество и здесь основал школу. Он умер 90 лет (275

г.), уважаемый всеми, не оставив после себя никаких философских произведений. Его философия стала известной через его ученика Тимона Фли-ВНТСКого, который жил впоследствии в Афинах.

Как стоики и эпикурейцы, Пиррон прежде всего ищет счастья. Кто хочет быть счастливым, тот должен уяснить себе три вещи: во-первых, какова природа вещей, во-вторых, как мы должны относиться к ним, и в-третьих, какую выгоду доставит нам такое отношение.

Вещи все безразличны для нас,
необъятны, неразличимы, так что мы
не можем судить о них ни истинным,
ни ложным образом. Ни ощущение
— αἰσθησις, ни δοξα — мнение или
суждение — не научают нас тому,
каковы вещи сами по себе. Все наши
представления основаны на
привычке и обычае (νομῶς καὶ ἐθεῖ).
Следовательно, ни ощущение, ни
суждение не научают нас ни истине,
ни лжи; а потому мы не должны им
доверяться, но следует
воздерживаться от всякого мнения,
не склоняясь ни в какую сторону. О
чем бы ни заходила речь, мы не
станем ничего ни утверждать, ни

отрицать; всякая вещь есть ου μαλλον τοδεη τοδε, даже ου μαλλον εστιν, η ουχ εστιν.

Поэтому нельзя ничего утверждать — ουδεν οριζειν (никогда нельзя сказать "это — так", а лишь — "это кажется так"), ибо каждому положительному утверждению противолежит противное ему (αντιθεσις, αντιλογια και ισοσοενεια των λογων) [Т.е. каждая вещь есть "не более то, нежели это", даже — "не более есть, нежели не есть".].

Самое лучшее поэтому есть сознание
в собственном незнании
(αχαταληψια). Поэтому воздержание
от всякого суждения — εποχη — есть
наиболее достойное философа
поведение по отношению к вещам. А
за таким поведением, как его тень,
следует непоколебимость и
невозмутимость духа — αταραξια.
Ибо тот, кто отказался от всякого
познания вещей, тот не может
ничему приписывать какой-либо
цены или значения; он ничего не
избирает, ничего не избегает, ничего
не предпочитает, так как ничто не
благо и не зло само по себе. Мудрый
живет в совершенном спокойствии и

бесстрастии, равнодушный к добру и злу, без забот и суеты, стремясь к апатии как к высшей цели своей жизни. Люди несчастливы не по своей вине: они мучаются, будучи лишены того, что почему-то считают своим благом, или боясь потерять это благо.

Но, так как практически невозможно жить в абсолютном бездействии, то мудрый будет действовать, сообразуясь с законами и обычаями, следуя вероятию (τοις φαινομένοις ἀκολουθεῖν), сознавая вполне, что такое поведение не основано на каком-либо твердом убеждении.

Итак, надо жить сообразно здравому смыслу — жить, как все.

Как я говорил, философия Пиррона связывается отчасти с мегарской школой. Но все же и по тем скудным сведениям, которые сохранились до нас, можно видеть, что скептицизм возник не из диалектики, а скорее из утомления диалектикой, из отвращения к ней. Тимон с наибольшей злобой нападал на диалектиков и даже с позднейшими диалектиками расходился из-за того, что они обосновывали свой скептицизм диалектическими аргументами.

Скептицизм Пиррона имел явно практический, а не диалектический интерес. В нем утомленная мысль думала найти твердый оплот, окончательное успокоение от вопросов и сомнений ума и сердца. Лучше стоической и эпикурейской физики эта проповедь абсолютного неведения должна была обосновать философское равнодушие, породить в человеческой душе прозрение суеты мирской — совершенное безучастие и спокойствие духа. Как стоики и эпикурейцы, так и скептики думали постоянным размышлением достичь этого желанного состояния.

Позднейшие писатели сообщают о том, как Пиррон восхищался факирами и как он однажды во время бурного плавания ставил в пример перепуганным путешественникам поросенка, который тут же спокойно ел посыпанную ему пищу. Другой раз Пиррон шел по пути со своим учителем Анаксархом, который упал в болото и так глубоко, что не мог выкарабкаться. Пиррон невозмутимо продолжал свой путь. Многие порицали его за такой поступок, но Анаксарх, выбравшись из болота, хвалил его за невозмутимость. Но практически такая *αταραξία* невозможна. Тот же Диоген Лаэртций

передает, что однажды Пиррон забрался на дерево, испугавшись собаки. И когда над ним смеялись, он сказал, что если мы по слабости не можем иногда противиться инстинктам, то мы должны постараться хотя бы разум наш согласовать с действительностью.

Скептиков некоторые упрекали в том, что они противоречат здравому смыслу. Наоборот, здравый смысл был основным житейским принципом старых и новых скептиков, для которых нет ничего, кроме *видимости* и *вероятия*.

Новая Академия

Вскоре после Пиррона, очевидно, под его влиянием, а также под влиянием его ученика Тимона, развился близкий к Пир-ронову теоретический скептицизм в Академии.

Аркесилай, деятельность которого относится к половине III века, преемник Кратеса в управлении академической школой, был основателем "второй Академии". С его учением мы знакомы крайне недостаточно; сам он ничего не

писал, и сами древние знали о нем лишь из третьих рук. Но все же известно, что он был основателем скептического учения в Академии; вернее, он развил скептические элементы платоновской диалектики.

Аркезилай полемизировал против догматизма своих противников, главным образом — против стоического учения о *ταληπτιχη* — непосредственной очевидности, непосредственного убеждения в действительности предмета. Это учение особенно противоречило его основному принципу. Аркесилай отрицал возможность познавать

истину чувственным или рациональным путем — *sensibus aut animo*. Против стоиков он выставял главным образом то возражение, что нет представлений, которые бы имели в себе верный признак своей истинности. Он также оспаривал физику и богословие стоиков и вместе с Пирроном проповедовал *ἐποχή* — воздержание от суждения, отвергая всякое общение с мирской суетой. Но невозможность поведения, учил Аркесилай, вовсе не вытекает из невозможности знания, как утверждали догматики: для разумного действия достаточно вероятия — *πίστις*; раз мы сознаем

недостаточность наших знаний, мы должны следовать здравому смыслу.

Ближайшие преемники Аркесилая были незначительны. Лишь век спустя Карнеад (214 — 129), уроженец Кирены, остроумнейший мыслитель нашего периода, придал новый блеск школе. Недаром его называли основателем третьей Академии. Он, так же как и Аркесилай, ничего не писал, и сведения о нем мы имеем уже из третьих рук.

Карнеад, как и Аркесилай, оспаривал преимущественно стоиков: но он разобрал вопрос о возможности познания более систематично и шире захватил его, определив вместе с тем точнее степени и условия вероятия, заступившего место истины в скептических школах.

Он доказывал невозможность истинного представления на том основании, что мы не имеем возможности отличить его от ложного. Может быть, в этом положении сказалось влияние Платона; в "Теэтете" есть такого рода

аргументы. Затем Карнеад утверждал, что нет истинного доказательства. Всякое доказательство или опирается на какое-нибудь другое доказательство, или основывается на недоказанном. Но надо сказать, что последнее положение обращалось и против него самого.

Особенно известен был Карнеад как критик предшествовавших философских школ. Он недаром славился в древности как искуснейший диалектик. И эта критическая работа является замечательно типичной для

разбираемого нами периода: она была едва ли не самой важной и плодотворной из всей деятельности Карнеада. Критика Карнеада имела громадное влияние: благодаря ей все догматические школы значительно сбавили свои притязания, сплотились теснее, утратили свою замкнутость. Таким образом Карнеад много способствовал развитию *эклектизма*. В то же время его учение, как и теоретический скептицизм вообще, невольно заставляло мысль искать истины глубже разума — в области, недоступной его сомнениям.

В высшей степени важна религиозная, богословская критика Карнеада. Он опровергал телеологию стоиков. Невозможно, говорит он, из частного знания явлений природы доказывать ее разумность и ее целесообразность: мы можем приписывать ей цели, которых она не имеет, и там, где их вовсе нет. Далее, неизвестно еще, есть ли само понятие разумности, высшее для человека, нечто абсолютно высшее для Вселенной — мирового целого. Это будет своего рода антропоморфизм. Карнеад также критиковал это предположение высшего Разума, исходя из

пессимистического рассмотрения
зол в природе. Самый разум в
человеке, который стоики ставили
так высоко, не являлся ему
доказательством телеологического
устройства вещей: ведь и разум
человека глубоко несовершенен и
постоянно заблуждается. Наконец,
Карнеад критиковал и само понятие
Бога: в этом отношении его можно
назвать "Штраусом древности". Он
указывал на те противоречия, с
которыми неизбежно сталкивается
человеческий рассудок, когда
начинает рассуждать о божестве.
Если божество бесконечно, то оно не
имеет личности, не может быть

индивидуальным существом: всякое существо есть нечто; а бесконечное, всеобъемлющее — не есть определенное нечто. С другой стороны, если божество конечно, то оно ограничено, делимо, а следовательно — несовершенно, не обладает вечностью и бессмертием.

Эта критика имела весьма существенное значение и указывает на пробуждение богословской мысли. Она дала сильный толчок умозрительному богословию позднейших платоников, заставив их возвыситься над противоречиями отвлеченных понятий рассудка,

искать Бога выше этих понятий. Эта критика подготовила неоплатонизм. Мы не можем здесь распространяться о критике политеизма, мантики и языческой обрядности, — критике, принесшей столь же большую пользу.

Не менее замечательна критика Карнеада и в области этики. Будучи послом в Риме, он привлек небывалое стечение публики, произнесши в два дня две блестящие речи — одну *за*, другую — *против* справедливости (*justitiam, quam pridie laudaverat — sustulit*). В блестящей аргументации он раскрывает все

противоречия, связанные с
отвлеченным понятием
нравственного закона.

Но деятельность Карнеада не
ограничивалась отрицанием.
Проповедуя воздержание от
суждения (εποχή) подобно другим
скептикам, он в то же время развил
учение о различных степенях
вероятия, в чем, очевидно, он
уклонился от первоначальной
скептической школы. Вообще, надо
сказать, что так как скептицизм
преследовал исключительно
практический интерес, то этот
интерес умерял его, нередко

связывал, подрезывал ему крылья и не давал ему идти до конца. Как мы увидим, сама Академия кончила тем, что отреклась от скептицизма во имя жизненных потребностей и перешла к систематическому эклектизму.

Карнеад признавал три степени вероятия:

- 1) представления, которые вероятны, взятые сами по себе;
- 2) представления, вероятие которых усиливается всеми связанными с ними представлениями;

3) представления, всесторонне подкрепленные, для которых вероятие всех сопутствующих представлений усиливается точно таким же образом — посредством других вероятных представлений.

В приложении к практическим вопросам Карнеад учил, что в безразличных делах мы можем руководиться простым вероятием, в важных — следовать неспорному вероятию (2-й степени), в необходимых — всесторонне обследованному (3-й степени). Таким образом, мы исследовали три

школы, существовавшие после Аристотеля. В них выразились три принципа, взаимодействием которых определяется все последующее течение мысли. В этом позднейшем периоде мы, правда, замечаем оскудение творчества, ибо весь цикл идей был уже исчерпан, но этот период эклектизма имеет громадный культурно-исторический интерес. Философия входит в жизнь; школы сходятся между собою, проникая друг друга, подготавливая почву для другого, нового образования.

Эклектизм

Со второго века греческая философия начинает принимать эклектический характер. Это — даже не греческая философия, а точнее — философия греко-римского мира, в состав которого вошло такое множество народов. Философия этого общества, естественно, должна представлять из себя сплав, амальгаму всевозможных элементов, утративших свою самобытную индивидуальность.

И в то же время творческие силы греческого духа, греческой философии были все еще настолько велики, что она по истечении

нескольких веков сумела вновь овладеть умственным движением отживающего языческого мира и под знаменем Платона и Аристотеля привести в органическую систему всю греческую философию, увенчав ее здания одною недостигаемою вершиной. Таково значение *неоплатонизма*, сказавшего последнее слово греческой философии.

Ему предшествовал длинный период, эклектический по преимуществу. Цикл идей греческой философии был исчерпан. Прежние школы продолжали существовать на ряду

друг с другом; но противоположности их сгладились в силу давности, взаимных споров и уступок, в силу общности практических интересов. Вследствие утомления умозрения, вследствие множества и различия учений развился тот естественный скептицизм, который является неизбежным плодом слишком сложной умственной культуры. Важную роль сыграл и скептицизм академический; его критика была очень сильна и показала тщетность многих учений. Третья причина лежала в самой практической тенденции нашего периода. Теория

отошла на задний план, а в высших практических вопросах все школы, помимо маловажных оттенков, значительно сблизились друг с другом, за исключением, впрочем, эпикурейской школы, которая в тесном замкнутом кругу продолжала строго хранить заветы своего учителя.

Поэтому среди стоиков, академиков, перипатетиков развился эклектизм: они заимствуют друг у друга учения и стараются объединиться между собою. И сами римляне, ставшие учениками греков, будучи народом чисто практическим, еще больше

усилили общую практическую тенденцию этого периода. Они искали в философии общих результатов и оставляли без внимания теоретические отличия; а в общих вопросах большинство школ сходилось между собою. Наконец, следует отметить тот умственный и религиозный космополитизм, который развивается все более и более в нашу эпоху, ту гуманную терпимость, которая признает достоинство всего человеческого, ищет истины во всяком искреннем стремлении человека к добру и правде.

Главной представительницей эклектизма была все-таки академическая школа. Антиох Аскалонский (ум. в 68 г.), друг Лукулла и один из учителей Цицерона, вновь преобразовал Академию из скептической в эклектическую со стоической окраской. Вместе со стоиками он утверждал против скептиков, что без твердых и несомненных убеждений невозможно разумное поведение.

Без истины нет вероятия, без правды нет правдолюбия. Нельзя без противоречия самому себе

доказывать, что никакое доказательство невозможно; нельзя без противоречия утверждать, что никакое утверждение немыслимо. Нельзя говорить о ложных представлениях, не предполагая истинных, отрицая различие между истиной и ложью.

Но в чем же следует искать истину? В том, в чем главные философы согласны между собою, — вот ответ, вполне характеризующий новое направление в философии. И, чтобы доказать существование такого общего согласия философов относительно главных пунктов,

Антиох и его последователи предлагали своеобразное изложение академической, стоической и перипатетической философии: только на словах, только в частностях расходятся философы; в существе они все солидарны друг с другом. Сам Антиох налегал преимущественно на этику, в которой он искал середину между Аристотелем, Платоном и Зеноном (стоиком); он признавал ценность внешних благ в значительно большей степени, чем предшествовавшие стоики.

Это притупление чуткости к различию учений отдельных школ в высшей степени характерно для всего периода. Недаром один римский претор, Геллий, современник Антиоха, которому в его бытность в Афинах надоели бесконечные споры философов друг с другом, предложил себя в посредники.

Перипатетики строже других держались своих принципов благодаря научному характеру своей школы, но и у них замечаются попытки выйти из преданий аристотелевской мысли; и если

стоики, приближаясь к Аристотелю, мало-помалу признали божество отличным от мира, то перипатетики со своей стороны, приблизились к стоикам, к стоическому пантеизму.

Наряду с эклектиками с новой силой возродился скептицизм. Когда Академия изменила своим скептическим принципам, возникла новая школа скептиков, находившаяся под влиянием средней Академии, но связывавшая себя с Пирроном. Наиболее выдающийся философ этой школы Энесидем (I в. по Р.Х.) и придерживался начал Пиррона, доказывая систематически

относительность чувственного восприятия. Он и его ученики систематизировали скептические "тропы", или аргументы, боролись с догматическими философиями, пытаясь дать полную, всестороннюю критику всех догматических учений. Образчиком деятельности этой школы являются дошедшие до нас произведения Секста-Эмпирика (к концу II и началу III века), заключающие в себе свод всевозможных скептических аргументов — полную теорию скептицизма. Мы говорили уже о значении критической работы скептиков.

После Рождества Христова философия продолжает развиваться в том же направлении: нравственные потребности все более и более усиливаются и мало-помалу принимают религиозно-мистическое направление. Человек не удовлетворяется более ни знанием, ни моралью, которые не дают его духу начал истинной жизни, твердого, незыблемого основания.

Отметим исключительно практическое направление и религиозный дух римского стоицизма императорской эпохи

(Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий). Уже мораль Сенеки проникнута глубоким сознанием греховности человеческого существа, напоминающим христианское учение. Раздвоение духа и плоти, власть чувственности над духом заставляет его подобно Платону, видеть в смерти начало истинной жизни. Нравственные черты стоического богословия, учение о бессмертии и божественном происхождении духа привлекают его все более и более и сообщают его учению религиозный характер. Он восстает против мифологии и суеверного культа богов, полагая

истинное бого-почитание не в жертвах и обрядах, а в чистоте сердца, в праведной жизни и познании божества.

Платоники также приобретают все более и более мистический, религиозный характер. Вся умозрительная философия получает окраску мистического платонизма, который признает истину в сверхчувственном мире и ищет новых путей к ее познанию. Аскетизм, мистика чисел, пифагорейские и другие мистерии, религии Востока приковывают к себе симпатии мыслителей, разочаровавшихся в

рассудочном познании, стремящихся к непосредственному созерцанию, откровению тайны бытия, к соединению с божеством. Мы находим множество таких платоников самых разнообразных оттенков, которые сочетают свой мистический идеализм с различными религиозными и философскими учениями. Неопифагорейская школа получает особенное развитие и распространение и считается в рядах своих Плутарха, Нумения, Модерата. Знаменитый волшебник Аполлоний Тиан-ский — пророк языческого мистицизма, Апулей и Цельз —

противник христианства — также принадлежат к числу пифагорействующих платоников. Все это — теософы, умозрительные мистики, которые ищут истины в сверхчувственном мире, в области мистицизма, недоступной разсудочным сомнениям.

Параллельно этому философскому движению идет тесно связанное с ним религиозное брожение, охватывающее народы. Развивается религиозный синкретизм, стремление к религиозному объединению, к слиянию воедино религий всего мира. И философия

является могущественнейшим орудием этого синкретизма, разрабатывая целую систему мистического богословия, посредствующую между единством божественной истины и множеством ее религиозных выражений, между единобожием философов и многобожием культа. Платоники, неопифагорейцы, стоики верят в единого верховного Бога — отца всех богов и множество других, подчиненных ему демонов — рожденных богов и духов. Боги разных народов суть частью лишь различные *имена* одного и того же божества, частью же названия его

различных сил или духов. Боги всех народов входят в один общий Пантеон и становятся между человеком и верховным божеством — Единицей пифагорейцев, сверхсущественным благом Платона, мировым духом стоиков. Путем созерцания, мистического аскеза, теургии, таинств человек постепенно очищается от плоти, вступает в божественную сферу, достигает непосредственного откровения.

Александрия была важнейшим центром религиозного синкретизма, где сталкивались все религии Запада и Востока. В первые века нашей эры

здесь развивался гностицизм, пытавшийся превратить самое христианство в синкретическую систему; здесь же родились и христианская наука, христианский платонизм Климента и Оригена и языческий неоплатонизм, завершивший собою религиозную и философскую мысль древнего мира. Непосредственно перед началом христианства Александрия является центром эллинизированного иудейства и того своеобразного умственного движения, которое оно породило.

Так называемые иудеи рассеяния, подпавшие под влияние эллинской культуры, составляли значительную партию в своем народе, которая уже во II веке до Р.Х. пользовалась большим весом не только в Египте, но и в самой Палестине, где Антиох Эпифан мог рассчитывать на ее содействие для насильственной эллинизации края. Вдали от родины, от храма эти эмигранты значительно изменили свои национальные черты. Религия превращается у них в этический монотеизм; обрядовая сторона закона является условной и отпадает настолько, что само обрезание теряет свой обязательный

характер для прозелитов. Такая религия, чисто нравственная, свободная от противоречий и нелепиц политеизма и вместе от "неудобоваримых" частей Моисеева закона, естественно, привлекала многих. И иудеи деятельно вели свою пропаганду, постепенно сближая с собой эллинскую культуру. Филон-иудей (старший современник Христа) был самым характерным и значительным представителем этой религиозно-философской пропаганды, систематически развившейся уже за сто лет до Филона.

Учение Филона есть истолкование Ветхого Завета в смысле стоического платонизма. Высшую истину Филон находит в Ветхом Завете и по следам своего предшественника Аристобула (II в. до Р. Х.) признает тождество его содержания с учением греческой философии. Древние поэты и философы, как Платон, познакомились с каким-то переводом Библии и, усвоив ее учение, выдали его за свое. В Библии находится вся философия Платона, которую Филон раскрывает в ней путем самого произвольного аллегорического толкования. Подобный прием пользовался в эпоху

Филона самым широким распространением и среди стоиков, и среди еврейских писателей. В каждой исторической подробности, в каждой детали обрядов Филон находил великие тайны — догматы Платоновой философии.

Основные начала учения Филона — следующие: Бог един, безначален, бесконечен, всесовершенен и бесконечно удален от плотского мира. Он непостижим: мы знаем только, что Он есть, но не знаем Его, не знаем, что Он за существо. Лишь экстазом достигаем мы Его подлинного созерцания, Его

совершенного познания. Это уже — восточный метод познания, которого греки до сих пор не знали. Истина выше разума и не познается рассудочным путем. Она одна несомненна. Греки знали и прежде, что человек живет не хлебом единым. Теперь они узнали, что человеческий дух живет не одним познанием разума.

Богу единому, непостижимому источнику блага, противолежит вечная материя, отрицательная, безвидная, источник всякого зла, нечистоты и недостатка в мире. Божество не соединяется с материей,

не касается ее. Поэтому оно не могло ни создать мира, ни являться, раскрываться в нем непосредственно. Поэтому создание мира и откровение Божество предполагает целый ряд посредствующих деятелей, сил и начал: идеи Платона, λογοι σπερματικοι стоиков, ангелы евреев и демоны эллинов являются Филону такого рода посредствующими силами. В учении Филона они то являются как бы свойствами божества и истекают из него, то представляются отдельными от него.

Все эти силы (δυνάμεις) совмещаются в *Логосе* — Слове, посредствующем между Богом и миром. Он также — и сила, и божественный разум, и вместе — самостоятельный посредник, которого Филон называет "вторым богом", первородным Сыном Божиим, верховным ангелом Бога. Он — создатель и правитель мира, первообраз мира и вместе — творческая мудрость, его создавшая. Он есть в то же время посредник между Богом и человеком — Слово, как орган разума, воли и откровений божества. Таким образом, Слово является у Филона и ключом к пониманию Ветхого Завета, и

высшим понятием философии.

Высшая цель человека есть уподобление Слову и соединение с Богом. Есть два пути добродетели: обыкновенный путь, заключающийся в исполнении нравственных обязанностей, и высший путь аскезы и экстаза, в Котором душа озаряется божественной истиной, созерцает Бога в Его чистом единстве и наполняется Им непосредственно. Тогда она уже не нуждается ни в каком посредничестве, даже в самом Логосе, над которым она возвышается.

Этот мистический восторг, это полное созерцание Истины, недоступное никакому сомнению, никакому размышлению, есть вершина и конец философии Филона. Это — конец всякой философии: ибо там, где нет мысли, нет и философии. Она склоняется здесь перед новой силою, которую она признает выше себя.

Но не иудею Филону суждено было сказать последнее слово греческой философии. Неоплатонизм, учение эллинское в существенных чертах своих, достойным образом завершил собой ее историю. В известном

смысле можно сказать, что неоплатонизм есть свод всей идеалистической философии греков. Он возник из школы мыслителей, работавших над примирением Платона и Аристотеля; в него вошли пифагорейские начала и глубочайшие идеи досократовских мыслителей, переработанные последующим умозрением. Он воспринял в себя религиозно-нравственные начала стоиков, сосчитался со скептиками и превзошел надежды мистиков. Но неоплатонизм хотел быть более чем философией: это было религиозное учение, проповедь искупления посредством чистого гнозиса. Это

была совершенная система
гностицизма, вначале свободная от
всяких мифологических придатков.

Бог единый, сверхсущественный,
безначальный и непостижимый
разуму, допускающий лишь
отрицательные определения,
Источник бытия, знания, красоты,
который не есть ни бытие, ни
знание, ни красота —
положительное Ничто, которое есть
в то же время абсолютная *полнота*
всего, созерцаемая лишь в
мистическом восторге.

Далее, ряд эманации,
лучеиспусканий этого единого
первоисточника. Прежде всего
чистый божественный ум или νοῦς
Аристотеля, порождающий в себе
вечные совершенные мысли —
идеальные сущности, *идеи* Платона,
которые в своей совокупности
составляют "умный мир" (χοσμος
νοητος). Затем *душа*, начало жизни,
изливающаяся из Ума, зиждущая и
оживляющая материальную
Вселенную. Она соединяется с
материей и образует ее. Наконец,
материя — вечное отрицательное
начало, противоположное первому,
потенция Платона и Аристотеля,

αλειρον и μη ου древних. Таковы начала неоплатонизма.

Этим нисходящим ступеням бытия соответствует ряд восходящих ступеней, путем которых душа человека поднимается и восходит к своему первоисточнику. Космологии соответствует глубокая и чрезвычайно разработанная психология, нравственно-аскетическое и религиозное учение. Очищение от чувственности, экстаз, мистическое соединение с Богом является его верховной целью.

Элементы неоплатонизма — не новы. Мы встречали их уже прежде. Читая творения Плотина, за каждым словом, за каждым понятием чувствуешь многовековое прошлое. Тем не менее не было в Греции системы более цельной и последовательной, глубоко оригинальной по своей цельности, ясности и глубине мысли, по своему религиозному духу. Неоплатонизм возник в III веке нашей эры. Плотин (205 — 270), ученик Аммония Сакка, был главным основателем этой школы. Главнейшие неоплатоники после Плотина, Ямвлих и Прокл, принадлежат к IV и V веку.

Неоплатонизм, следовательно, относится уже к той поре, когда христианское учение сложилось в своих существенных очертаниях и победило гностические секты. В известном смысле неоплатоническое учение может быть рассматриваемо как философия *чисто* эллинского гностицизма, из которого удалены все христианские представления. В этом качестве он и выступает главным противником христианства.

Неоплатонизм, с одной стороны, завершает, заканчивает собою древнюю философию; но в то же время, по религиозной тенденции,

которая его проникает и господствует
в нем, он относится к новой эпохе.